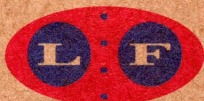


LEITURAS



FILOSÓFICAS

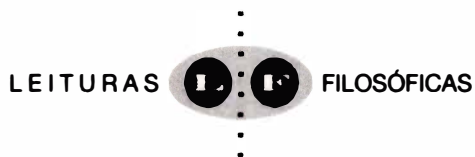
G. W. F.
HEGEL

SOBRE AS MANEIRAS
CIENTÍFICAS DE TRATAR
O DIREITO NATURAL



Edições Loyola





G. W. F.
HEGEL

**SOBRE AS MANEIRAS
CIENTÍFICAS DE TRATAR
O DIREITO NATURAL:**

**seu lugar na filosofia prática e sua relação
com as ciências positivas do direito**

Tradução e apresentação de
Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino



Edições Loyola

Título original:

Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften.

© Domínio público

“Obras completas de Hegel” (*Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten; Bd. I: *Philosophische Abhandlungen*, ed. K. I. Michelt, Berlin, 1ª ed: 1832; 2ª ed: 1845);

CONSELHO EDITORIAL

Ivan Domingues (UFMG)

Juvenal Savian (UNIFESP)

Marcelo Perine (PUC-SP)

Mario A. G. Porta (PUC-SP)

Rogério Miranda (PUC-PR)

PREPARAÇÃO: Maurício B. Leal

REVISÃO: Iranildo B. Lopes

DIAGRAMAÇÃO: Miriam de Melo

Edições Loyola

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04218-970 – São Paulo, SP

 (11) 6914-1922

 (11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

Editorial: loyola@loyola.com.br

Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 978-85-15-03345-4

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2007

SUMÁRIO

Apresentação

UM DIREITO DE NATUREZA ÉTICA E O MÉTODO ESPECULATIVO HEGELIANO	7
---	----------

Introdução

SOBRE AS MANEIRAS CIENTÍFICAS DE TRATAR O DIREITO NATURAL: SEU LUGAR NA FILOSOFIA PRÁTICA E SUA RELAÇÃO COM AS CIÊNCIAS POSITIVAS DO DIREITO	35
---	-----------

capítulo I

O EMPIRISMO CIENTÍFICO E O DIREITO NATURAL	41
---	-----------

capítulo II

O FORMALISMO CIENTÍFICO E O DIREITO NATURAL	55
--	-----------

capítulo III

A CIÊNCIA ESPECULATIVA E O DIREITO NATURAL	83
---	-----------

capítulo IV

A CIÊNCIA ESPECULATIVA E AS CIÊNCIAS POSITIVAS DO DIREITO	113
--	------------

UM DIREITO DE NATUREZA ÉTICA E O MÉTODO ESPECULATIVO HEGELIANO¹

Este artigo, escrito por G. W. Hegel em 1802-1803 (HEGEL, 1990), que traduzimos por *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*, tem se revelado de uma abrangência e de um interesse que se justificam não só porque nele aparecem as primeiras concepções propriamente hegelianas, mas também porque se propõe a organizar, programaticamente, a elaboração racional das ciências do espírito em sua correspondência com a “razão prática” (BOURGEOIS, 1992, p. 65).

Para Bernard Bourgeois, que dedicou um profundo e detalhado comentário (BOURGEOIS, 1986) a este trabalho do jovem Hegel, ele constitui uma espécie de “Discurso do método” do hegelianismo.

Bobbio registra que, do ponto de vista da eficácia metodológica, este artigo promoveu, a um só tempo, a dissolução e a supressão de tudo o que era caro à doutrina do direito natural, desenvolvida de Hobbes até Fichte (BOBBIO, 1991).

1. Este texto foi publicado, originalmente, na revista *Dissertatio* (n. 19-20 [2004]), edição comemorativa dos 20 anos do Curso de Filosofia da UFPel (Pelotas).

Ademais, crê-se que a importância do tema proposto pelo artigo se deve ainda à sua atualidade, pois o cenário hegemônico político-econômico, em escala mundial, guarda em seu bojo a supremacia do interesse individual sobre o interesse comum, justificando, para tanto, até mesmo um verdadeiro estado de guerra interna entre os nacionais, uma vez que da exclusão social dele decorrente acentua-se a divisão entre os pobres e os ricos. Neste sentido, surge a seguinte questão: em que medida a filosofia do direito contribui para legitimar um direito que unicamente garante os direitos individuais? Ou seja, como superar o direito moderno de matriz subjetivista e, assim, incorporar o novo paradigma filosófico da intersubjetividade, que fundamenta e assegura os direitos coletivos?

Além disso, no nível de cada Estado nacional, a massificação do indivíduo o conduz ao plano de uma experiência de vida atomizada e indiferente, o que nos países desenvolvidos decorre, ou acontece, em função do alto padrão de vida que impinge aos homens a condição de meros consumidores, destituídos de um interesse político voltado para o universal.

A presente tradução visa contribuir para a diminuição da lacuna em nosso meio acadêmico em relação à filosofia do direito de Hegel. De fato, conforme indica Bobbio, o lugar que o direito ocupa no sistema da filosofia hegeliana é um tema que tem sido negligenciado, ou pelo menos relegado a segundo plano, se comparado com os estudos que avaliam a contribuição de Hegel à economia política, viés este quase obrigatório na tendência geral, que retoma o autor pela veia do pensamento de corte marxista.

Assim, alinhados alguns eixos de motivação para a apresentação que se realizou, importa delimitar o problema: identificar os aspectos metodológicos usados por Hegel em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, de modo a evidenciar a caracterização do método especulativo hegeliano nesta obra do período de Iena.

1. O sentido especulativo do artigo: a diferença e a identidade

Em suas *Lições sobre a história da filosofia*, Hegel expressa bem aquilo que houvera já materializado em seus escritos ienenses, a saber, que a filosofia progride carregando em seu percurso todo o essencial dos momentos precedentes. Assim, dizer que uma filosofia contradiz e refuta a outra significa apenas que o refutável é o lugar que uma determinação filosófica ocupa, em um dado momento, no desenvolvimento geral do espírito, passando este, que era o mais alto, à condição de subordinado, mas carregando consigo os princípios filosóficos que até então engendrara.

É neste sentido que se deve entender o artigo sobre o direito natural. A sedimentação teórica que sua doutrina acumulara até o início do século XIX configurava um obstáculo que a razão iluminista positivara e que precisava ser refutado. Tal refutação, no entanto, deveria efetivar-se nos estritos termos de uma *aufhebung*, ou seja, obedecendo à determinação polissêmica que este vocábulo alemão encerra: *negar, conservar e elevar*, que têm sido reunidos, nas traduções para o português, no verbo *suprasumir* (cf. MENESES, 2002, p. 9; BAVARESCO, 2001, p. 12).

De maneira que o artigo, ao propor a supressão do direito natural, não significa outra coisa a não ser a dissolução das teses apresentadas até então naquela doutrina, evidenciando suas inconsistências, suas inadequações aos *tempos modernos*, mas, simultaneamente, realizando aquelas tendências que devem ser conservadas como princípios, como conteúdo. Pois a negação meramente exterior mantém o negado em sua positividade, conforme ressalta Bourgeois; ao “[...] contrário, é a produção da verdade que dissipa o erro, pois ela objetiva o que se busca na transformação do espírito, da qual é o sinal” (BOURGEOIS, 2000, p. 49). Em síntese, a verdadeira refutação acontece pela apresentação do erro ao próprio erro, fazendo com que este realize o que lhe falta para chegar à verdade, ou seja, sua verdade é sua própria realização.

No artigo sobre o direito natural, Hegel se empenhará em evidenciar que o erro das teorias precedentes ao método especulativo se traduz, pelo lado do *empirismo*, em tomar como idênticas as diferenças — não as reconhecendo enquanto tais — e, pelo lado do *formalismo*, em negar as diferenças em nome da identidade.

Hegel proporá no artigo a adoção do método especulativo², enquanto aquele que refutará estas perspectivas do direito natural, desvelando todos os aspectos contraditórios daqueles discursos, mas através das próprias exigências colocadas tanto por uma como por outra daquelas abordagens. De maneira que o artigo sobre o direito natural já é, em si, a aplicação do método especulativo (cf. CHRISTINO, 2003).

2.A filosofia do direito e os momentos histórico-filosóficos de sua contradição

O referido artigo começa com a consideração de que a ciência do direito natural é, há algum tempo, reconhecida como uma ciência filosófica e que, dada a necessidade de que a filosofia esteja composta de partes, o direito natural é uma parte essencial à filosofia. No entanto, a esta constatação contrapõe-se o fato de que, em geral, nesta época, as ciências particulares se apartaram da filosofia e passaram a tomar por princípio

2. Para uma exposição do método especulativo ver §§ 79-82 em G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1830). I — A Ciência da Lógica, trad. Paulo Meneses, São Paulo, Loyola, 1995. Aqui, transcrevemos apenas o enunciado destes parágrafos: “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional* (§ 79); “a) O pensar enquanto *entendimento* fica na determinação fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade” (§ 80); “b) O momento dialético é o próprio suprasumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (§ 81); “c) O *especulativo* ou *positivamente racional* apreender a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]” (§ 82).

científico os dados da experiência, renunciando, com isso, para Hegel, ao estatuto de ciência verdadeira, contentando-se em ter por referência de identidade um conjunto de noções empíricas e em se servir de conceitos do *entendimento dualista e formal*, distanciando-se da possibilidade de afirmar qualquer coisa de objetivo.

De maneira que, no início do século, a doutrina do direito natural é um saber meramente científico, não filosófico. Hegel critica tal situação, trazendo a reflexão sobre o direito natural novamente para o campo filosófico, restaurando, assim, o método e os conteúdos próprios da filosofia. Nesta perspectiva, a tarefa das diversas ciências é elaborar conceitos particulares de seu próprio âmbito de objetos, sua própria parcela da realidade. A ciência produz verdades parciais, porém reais, obtidas da atividade do pensamento sobre o material da experiência sensível. A filosofia toma como suas todas as verdades da ciência, porém lhes adita algo mais: primeiro, o reconhecimento de que essas verdades são só uma parte da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) — tanto por sua negatividade como por sua incompletude; e, segundo, configura o sistema da ciência, construindo e reformando continuamente o arcabouço total, descobrindo a conexão entre as diversas verdades, ordenando-as e conectando-as entre si por meio de uma necessidade lógica.

Essa é a tarefa anunciada por Hegel: que a filosofia do direito há de criar o sistema da ciência jurídica, dando unidade lógica e necessidade interna aos conceitos que esta elabora.

A ciência do direito natural, em parte, tinha assumido essa tarefa, porém Hegel considera que as doutrinas que compunham tal ciência — o empirismo e o formalismo — não o haviam feito com o método filosófico adequado, porque pressupunham a existência do indivíduo como sendo categórica e, primacialmente, a coisa suprema (HEGEL, 1990, p. 29-30), ou seja, ambas as perspectivas refletem premissas atomísticas para conceber a vida em sociedade. Nenhuma destas duas correntes

conseguiu dar às ciências jurídicas positivas a unidade racional que estas exigiam e, com isso, o verdadeiro conceito do direito, apto a dotar todo o sistema jurídico de unidade e necessidade lógica, não foi alcançado.

Em sua crítica Hegel deixa transparecer, desde logo, que, para realmente compreender a sociedade, a doutrina do direito natural não deve proceder do indivíduo isolado, mas sim da vida comunitária, entendida como uma totalidade orgânica. Para tanto, propõe o método especulativo, o que, conforme Bourgeois, ao ser adotado, importa em uma dupla justificação. Inicialmente, uma justificação filosófica: se em ambos os casos as doutrinas criticadas, por tomarem como verdade as determinações produzidas pelo entendimento, tornam-se incapazes de conceber a realidade com suas diferenças, esta mesma abstração as submete à justificada necessidade de uma afirmação da identidade e da identidade da diferença. Diz Bourgeois que esta necessidade se impõe como um *destino* àquelas abordagens pré-especulativas. O método especulativo, portanto, neste terreno filosófico, é uma imposição das próprias deficiências dos métodos anteriores e não lhes é estranho, externo.

Da mesma maneira, põe-se uma justificação histórica para a sobrevivente ciência especulativa. Hegel faz, de forma sucessiva, a exposição das teorias mencionadas: primeiramente o empirismo científico, depois o formalismo científico e, por fim, o método especulativo, enquanto momentos de um mesmo desenvolvimento contínuo, determinado pela necessidade racional da história do pensamento moderno do direito natural (cf. BOURGEOIS, 1986, p. 76). Veja-se como são desenvolvidos esses três momentos do movimento lógico de suprassunção da contradição posta no direito natural.

2.1. A maneira empírica ou a fixação nas diferenças dos fatos jurídicos

O que Hegel denomina a *maneira empírica* de tratar cientificamente o direito natural inclui as teorias de Grotius, Hobbes,

Locke, Puffendorf, Rousseau, bem como de juristas ligados à Escola Histórica.

Esses pensadores tomavam as coisas observáveis como objeto de estudo e descobriam aí uma multivariiedade de fatos: princípios jurídicos, leis, fins, deveres, direitos etc. (cf. HEGEL, 1990, p. 18). Além desta variedade, tais fatos estão submetidos também à mobilidade e, assim, uns substituem os outros e os sucedem, segundo o que nos apresenta a experiência. Uma vez que o critério para dotar de unidade científica este material é só a própria experiência, resulta que todos estes fatos, tão variados e móveis, têm, em si mesmos, igual valor e, portanto, uns não podem prevalecer sobre outros. Nenhum pode ser tomado como critério universal que fundamente e unifique os outros. Como a observação empírica não pode distinguir o acidental do necessário, o empirismo elege então um fato ao azar, que em cada momento lhe parece mais importante, e o eleva a um princípio para constituir sobre este fundamento a unidade científica. Mas, para Hegel, justamente esta atitude é preciso negar, porque ela deixa de atentar para a totalidade orgânica (HEGEL, 1990, p. 17). Assim, como anota Bourgeois, instaura-se uma primeira contradição, pois o empirismo guiado pelo *entendimento* apresenta seu objeto de estudo como uma multivariiedade segmentada, mas, porque se pretende *científico*, deve reunir esta diversidade para ter um princípio unificador.

Resulta daí que o empirismo, ao tentar compreender o casamento, que é uma totalidade orgânica, tende a fixar-se em apenas uma das determinidades que compõem a união conjugal, por exemplo: a criação dos filhos, a comunhão dos bens etc.; o empirismo tomará uma destas determinidades “enquanto o essencial, e a erigindo em lei” (HEGEL, 1990, p. 17-18), buscará submeter a ela a totalidade orgânica inteira que é o matrimônio. Da mesma maneira, o empirismo, ao tentar entender o instituto jurídico da pena, sonega-lhe a característica de totalidade orgânica que contempla determinidades, tais como a re-

tratação moral do criminoso, o cunho de exemplaridade que a pena provoca sobre os outros membros de uma comunidade, bem como a representação que o criminoso tem da pena antes de perpetrar o crime etc. Também aí, uma dessas determinidades é elevada à essência do todo.

O mesmo acontece com a noção do estado de natureza que, muitas vezes, tomado como elemento de unidade entre as demais determinidades, não serviu para unificar a ciência do direito, pois cada autor concebeu as determinações do estado de natureza de maneira diferente. Para uns, o indivíduo humano é sociável, para outros não o é em absoluto; para uns, existe a justiça em tal estado; para outros, nele não há nem justiça, nem injustiça etc. A conclusão é que o próprio princípio racional que deveria unificar a multivariada de fenômenos jurídicos varia constantemente e, o que é pior, a ciência empírica põe *a posteriori* um princípio ao qual atribui logo a função de unificar *a priori* a experiência.

Se, por um lado, a perspectiva empirista não consegue dotar da unidade necessária as determinações da vida social, Hegel vislumbra neste intuito uma necessidade, experimentada pelo empirismo, de que uma determinação se sobreponha às demais determinações fenomênicas, *um destino*, na expressão de Bourgeois, um porvir que desaguará no formalismo. Vê-se aí, de fato, que foi posta uma necessidade para que, apresentando-se uma determinação como necessária em relação às outras, contenha em si algo que paire acima da empiria pura e simples.

A crítica tecida por Hegel à maneira empírica de tratar o direito natural tem sempre em perspectiva o desenvolvimento de uma filosofia política que dê conta de explicar, teoricamente, o que é uma totalidade orgânica. Esta preocupação é originária do período em que, juntamente com Schelling e Hölderlin, ele esboça o texto que ficou conhecido como o *Primeiro programa do idealismo alemão*, em que transparece esta nota do pensamento de Hegel segundo a qual uma sociedade reconciliada

somente pode corresponder a uma sociedade integrada, eticamente, por cidadãos livres. Portanto, o empirismo que ele critica é o mesmo que se pretendia científico, ao conceber o direito natural, uma vez que era aquele que cindia a totalidade. Em contraposição, Hegel chega mesmo a manifestar preferência por uma *inconsequência empírica*, fundada sobre uma intuição do todo, inobstante esta seja confusa ao entendimento do empirismo que se pretende científico, por ser este mutilador do todo vivo e orgânico que a intuição concebe.

Para Bourgeois, Hegel retoma na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* a crítica aos autores enquadrados na maneira empírica de tratar o direito natural, por não serem fiéis à intuição sobre a qual pretendiam fundar-se. Isto porque a intuição, em sua forma primeira, apresenta “a mesma unidade de diferenças que a razão. A intuição antecipa a especulação racional; seu conteúdo exprime que a razão aparece, necessariamente, na experiência” (BOURGEOIS, 1995, p. 405). Lembra Bourgeois que Hegel chega mesmo a elogiar a intuição por preservar a diversidade que a razão poderá ulteriormente compreender. “Desse modo, a empiria denuncia nas teorias do entendimento a negação da totalidade — da unidade da unidade e da multiplicidade — da razão, do pensamento” (BOURGEOIS, 1995, p. 406).

No entanto, o entendimento é uma potência do que está aquém da intuição, um esforço no sentido da verdadeira filosofia especulativa, e, portanto, não deve ser desprezado; a despeito de ser ele desintegrador da totalidade, rejeitá-lo se afigura um retorno.

2.2. A maneira formal ou a fixação na identidade dos fatos jurídicos

Nesta perspectiva formalista se enquadram, principalmente, Kant e Fichte. Esta maneira tem sua inadequação, apontada pelo fato de que, em sentido oposto ao empirismo, parte de uma pura abstração, e não de um fato da realidade.

Se o empirismo tomava como ponto de partida as determinações finitas, sendo todas iguais e, para dar unidade à realidade jurídica, escolhia ao azar uma determinação e a colocava como fundamento racional de todo o sistema, por sua vez o formalismo parte da infinitude pura (vazia de experiência) e, para dar unidade a este vazio, tem de tomar ao acaso uma determinação finita qualquer, um dado empírico, e pô-la como fundamento de dito vazio. No caso, esta determinação será a idéia de coerção. A ciência formalista do direito natural não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de coisas e de fatos jurídicos. A única lei que reconhece, que é ademais seu ponto de partida, é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma.

Kant engendra o direito da pureza da lei, da autonomia desta única lei que reconhece ser o imperativo categórico, não permitindo que qualquer afecção externa se sobreponha à vontade puramente moral. A crítica hegeliana ao formalismo começa por mostrar como esta lei é apenas um lado do movimento dialético que o espírito perfaz, constantemente, em sua objetivação. Trata-se, portanto, tal lei, de uma “abstração inferior” (HEGEL, 1990, p. 29), que visa preencher aquela necessidade própria do múltiplo a que o empirismo já anunciara, a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que paire acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita. Entretanto, a abstração inferior que o formalismo apresenta não logra tal intento, pois se limita a repetir a prática do empirismo, ou seja, enquanto este se fixava na multiplicidade posta, aquele se fixará em seu oposto, na abstração pura.

Ao entendimento, que procede pela fixação abstrata de um dos lados da oposição, não é possível pensar o absoluto, cuja essência é o puro movimento. “A passagem do absoluto ao seu oposto que é sua essência, e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário, não podendo ser freada [...]” (HEGEL,

1990, p. 30). Isto implica o seguinte: quer um, quer outro lado da relação dialética contêm já o seu oposto, como única forma de tornar-se possível o movimento, que é, em Hegel, a essência do absoluto. Assim, o formalismo, porque fixa apenas um lado da relação dialética, não pode conceber “o infinito como a passagem do absoluto ao seu oposto [...] e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário” (HEGEL, 1990, p. 30).

Conforme Marcuse, segundo Hegel, para o entendimento, “Cada coisa é uma entidade distinta limitada, e, como tal, relacionada a outras entidades igualmente limitadas. [...] O entendimento concebe, pois, um mundo de entidades finitas, governado pelo princípio da identidade da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e a nada mais” (MARCUSE, 1988, p. 54).

O entendimento, em sua vertente formal, põe então o imperativo categórico por lei, mas, como toda lei há de ter por força alguma matéria (caso contrário, não poderia obrigar a nada concretamente), então qualquer material empírico vale para recheiar de conteúdo aquela lei universal. Há, portanto, a mesma arbitrariedade que no empirismo.

Dá-se no formalismo uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, entre a liberdade universal de todos e a liberdade singular de cada um. E esta oposição se resolve, sistematicamente, com recurso à coerção (ao constrangimento), sendo esta quem fixará, de modo arbitrário, em cada momento o que é ou não de direito. Na teoria formalista de Kant, por exemplo, nos *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, define-se o direito como a faculdade de coagir, porque “direito e faculdade de coagir significam uma e a mesma coisa” (KANT, 2003, § E, p. 25). Portanto, o requisito essencial que se exige a uma norma, para que esta se constitua em direito, em sentido estrito, é que ela inclua o recurso à coação com a garantia do próprio Estado.

Conforme Bourgeois, o direito natural de cunho formalista que Hegel critica em seu artigo configura uma universaliza-

ção abstrata da realidade, que pode ser descrita em três níveis: a) a moralização do direito; b) a legalização do direito e c) a privatização do direito (cf. BOURGEOIS, 1992, p. 73).

a) A moralização do direito

Hegel condena as doutrinas pré-especulativas formalistas por reduzirem, *a priori*, o conteúdo do direito ao conteúdo da moral, para, com isso, conceber o sujeito do direito natural como um pensador solitário, que vai determinar o conteúdo *moralizado* do direito. Para Hegel, à razão prática, enquanto forma, se liberada do conteúdo empírico nela existente, não se pode atribuir o menor conteúdo sem cair no niilismo, segundo o qual, escolhendo-se um conteúdo empírico totalmente contingente, a existência normativa é reenviada à positividade arbitrária da vontade individual.

b) A legalização do direito

Num segundo nível, a crítica hegeliana sublinha bem que, se as correntes pré-especulativas negavam autonomia ao direito quanto ao seu conteúdo, já quanto à forma elas não abrem mão de um direito legal.

Villey também destaca que a cega obediência à lei, na perspectiva kantiana, é um imperativo que redundará na “vitória total, frenética, do positivismo jurídico”, embora para este autor tal posição seja coerente com o conjunto do pensamento jusfilosófico de Kant (cf. VILLEY, 1962).

Nesta concepção, a justiça nada mais é do que a aplicação da lei, e com isso esgota-se o direito. Para Hegel, tomado o direito como a mera aplicação da lei, está consagrado o fracasso absoluto do direito formalista, que se materializa na incapacidade da legislação de prever, por meio de conceitos jurídicos, os delitos e os casos reais em que se deva aplicá-la. Embora goze da máxima precisão, por mais objetiva que venha a ser a lei,

quando se propõe esta tarefa, jamais poderá alcançá-la, primeiro porque se refere a pessoas, que não são coisas estáticas, que estão vivas, em desenvolvimento; jamais poderiam ser encapsuladas em descrições abstratas. Por outro lado, da mesma maneira, verifica-se a *incomensurabilidade* das situações a ser regradas, e assim a legislação, de novo, estará tratando de uma totalidade a partir de abstrações que privilegiam um ou outro aspecto contingente da realidade. Dessa maneira, a lei não pode — por sua incompletude e sua contradição — assegurar o fim do direito, que é identificar as diferenças.

Se o juiz, pois, pretende limitar seu trabalho à pura aplicação da lei, o caráter provisório e contingente desta alcançará a sentença a ser proferida, e a justiça não se efetivará. Para julgar com equidade, o juiz deverá relativizar o que diz uma lei e passar a cotejá-la com outras, sob pena de aplicar-se uma lei. má apenas porque é lei.

Esta crítica formulada por Hegel não significa a rejeição absoluta à lei em geral, mas à noção da lei *como absoluta*. As leis são normas gerais e fixas que, por terem um conteúdo universal e estático, não podem adaptar-se perfeitamente a cada caso particular nem à mudança constante das circunstâncias produzida pelo transcurso do tempo. Por isso as leis não podem ser totalmente justas, como já dizia Platão. A mudança contínua da legislação para adaptá-la ao concreto e ao variável tampouco resolve o problema.

c) A privatização do direito

Por último, em um terceiro nível que se interliga com o anterior, Bourgeois identifica a crítica articulada por Hegel à chamada privatização do direito praticada pelos *modernos*. Esta privatização será dada em relação a temas fundamentais do direito, a saber:

1. A instrumentalização ou subordinação do direito público ao direito privado — pela qual o direito público passa à condição de instrumento para a realização do direito privado dos indivíduos;

2. A fundação do Estado sobre um *contrato* — como o contrato é um instituto eminentemente de natureza privada, nada é mais sintomático da sobreposição do privado sobre o público do que esta concepção. Norberto Bobbio, a propósito, destaca:

No artigo sobre o direito natural, a lição extraída da dissolução do império alemão se transforma na crítica da doutrina do contrato social, que ousou introduzir o contrato, esta “relação subordinada” (naturalmente, subordinada ao direito público), “na majestade absoluta da totalidade ética”. Parece que, aos olhos de Hegel, não há nada mais deletério “no sistema universal da eticidade” do que o fato de “o princípio e o sistema do direito civil, que se refere à posse, à propriedade”, se elevarem acima de si mesmos a ponto de “se considerarem [...] uma totalidade em si, incondicionada e absoluta” (BOBBIO, 1991, p. 70).

Aqui também cabe esclarecer que Hegel não combate o direito privado por si só, ao qual reconhece uma função específica, desde que nos limites traçados pelo direito público, o qual, por sua natureza, garante a possibilidade harmônica da existência do todo. A reprovação é quanto à posição doutrinária que “eleva o direito privado a categoria suprema do sistema do direito e que, por causa disto, não consegue explicar a realidade de uma totalidade que tem precedência sobre suas partes” (BOBBIO, 1991, p. 70-71).

Assim, como a grande maioria das normas jurídicas elaboradas trata de regular relações privadas, o modo como tanto empiristas como formalistas concebem o direito natural leva a uma mesma conclusão, que se pode resumir nesta fórmula: o direito positivo ocupa, finalmente, o lugar que em princípio estava reservado ao direito natural. Vale dizer, a ciência filosófica do direito, que devia construir a unidade da ciência jurídica

ca sobre a idéia do direito (o conceito concreto dele), acaba sendo substituída pelas ciências jurídico-positivas, as quais se limitam, simplesmente, a expor, em cada momento, qual é o direito positivo vigente e continuamente variável. A razão jurídica, objeto da filosofia, é assim substituída pela pura empiria das leis vigentes (empirismo, como no caso de Hobbes) ou pela pura formalidade da coerção, que está presente em todas as normas jurídicas (formalismo kantiano).

Por isso afirma Hegel que “a moderna definição do conceito do direito natural [...] depende da oposição descrita” (HEGEL, 1990, p. 43), ou seja, da oposição entre a finitude e o absoluto. Isto significa que as doutrinas empiristas e formalistas do direito natural separam o conceito abstrato do direito, um conceito *a priori*, elaborado exclusivamente pela razão, sem conteúdo nem referência empírica (isto seria a finitude), do conceito real do direito, o que se determina constantemente e evolui na realidade jurídica (isto seria o absoluto). Ou seja, as doutrinas modernas do direito natural constroem o conceito do direito, chamado direito natural, à margem da racionalidade concreta e histórica do próprio direito, o que conhecemos como direito positivo. Ainda que, em realidade, o que elas apresentam como direito natural não seja outra coisa que a abstração do direito positivo vigente em sua época.

2.3. O momento especulativo ou a identidade da identidade e da diferença

Exaurido o exame das doutrinas empiristas e formalistas, Hegel apresenta sua própria visão de ciência do direito natural. Conforme dito de início, esta ciência filosófica tem por objeto dar unidade e identificar a necessidade de todas as determinações do jurídico, ou seja, criar o sistema científico da realidade jurídica, o que não se consegue pondo uma pura forma *a priori*, desligada das determinações empíricas, nem tampouco tomando ao acaso uma determinação empírica qualquer e pondo-a

como princípio unitário e necessário de todos os demais fatos jurídicos.

Entretanto, em conformidade com o método especulativo, a crítica hegeliana às concepções jurídico-políticas do entendimento não se reduz à mera recusa de suas abstrações, mas da supressão destas, como um momento da razão.

No entanto, se Hegel concebe a doutrina do direito natural como imediatamente relacionada com a eticidade, uma vez que esta é o “motor de todas as coisas humanas” (HEGEL, 1990, p. 15), este direito privado, egoísta, voltado para a propriedade do indivíduo, torna-se um obstáculo à plena participação ética na vida da comunidade. Trata-se, logo, de sintetizar um terceiro tipo de teoria do direito natural, que incorpore as vantagens de ambas as teorias anteriores, negando suas desvantagens. Isto implica, primeiro, estabelecer o que é o princípio básico, ou formal, do direito natural ou da justiça. Segundo, mostrar como este princípio pode ser relacionado a um sistema objetivo de direitos e deveres. Terceiro, apresentar como são condicionados estes direitos e deveres, historicamente, pelos costumes e tradições peculiares à vida ética particular de um povo ou nação.

Hegel, em diversas passagens do artigo, associa este terceiro tipo de teoria do direito natural ao pensamento político dos gregos antigos e, especialmente, ao pensamento político de Aristóteles (HEGEL, 1990, p. 63, 79 e 82). É conexão necessária que Hegel estabelece entre o direito natural e uma comunidade ética, que, nos moldes do artigo, vem espelhada na *polis* grega. Tal vinculação se traduz em que um princípio básico, de natureza formal, se conecta a um sistema de direitos e deveres, historicamente concreto — o que poderia ser dito que constitui o conteúdo objetivo ou racional do direito natural. Haveria a observância da idéia da fusão entre *forma e conteúdo*.

Ora, isto constitui a eticidade: a fusão do infinito e do finito, do ideal e do real, enfim, do conceito e sua efetivação, desenvolvendo-se pela determinação lógica inserida na própria

história dos fatos. Assim, a realidade do direito é infinita, numa fluidez múltipla, concretizando-se em diversos momentos. As figuras éticas constituem o resultado desta concretização. A eticidade consolida-se, gradualmente, a cada momento histórico, em figuras concretas, que são os povos. Cada povo que existe é uma figura da eticidade e nele está contida aquela múltipla fluidez dos fatos jurídicos. Portanto, o conceito ético de povo confere a todos estes fatos o sentido lógico e a unidade dialética.

O que primeiro caracteriza um povo é sua unidade interna, que é a dos diferentes indivíduos que o compõem, levando-os a uma coexistência pacífica:

Esta relação de individualidade a individualidade é um vínculo, e por esta razão, um vínculo feito de duas relações; uma é a relação positiva, igual e calma, subsistindo uma [individualidade] ao lado da outra, em paz; a outra é a relação negativa, a exclusão de uma [individualidade] pela outra (HEGEL, 1990, p. 55).

Logo, a segunda característica da existência ética de um povo será sua oposição a outros povos, que Hegel desenvolverá, detalhadamente, em sua *teoria da soberania*, na *Filosofia do direito*; a soberania de um Estado, em relação aos outros, manifesta-se, especificamente, na guerra, contrariando frontalmente a tese da *paz perpétua* desenvolvida por Kant.

Outra característica marcante de um povo é sua economia e as necessidades físicas dos indivíduos, as quais formam um sistema de dependências recíprocas: o sistema das necessidades, que é o objeto próprio da ciência da economia política, em que aparecem questões como a posse, a propriedade e o comércio (HEGEL, 1990, p. 56). O desenvolvimento deste sistema não desconsidera sua relação com o todo e não se constitui em um *poder independente*; não estabelece por si só o que é, e o que não é, o direito de cada um: “[...] que em um povo o universal deve cuidar que cada cidadão tenha como subsistir e para que seja garantido a cada um a plena segurança e comodidade de desenvolver a habilidade de trabalhar” (HEGEL, 1990, p. 57).

Neste sentido, a esfera jurídica desenvolve-se ao mesmo tempo que a esfera econômica. Esta tese, de um lado, leva a uma conclusão: não é possível conceber a existência de um direito natural em si, ou imutável, pois — diz Hegel — “na medida em que é em si, está vazio ou nele não há nada de absoluto, a não ser justamente a pura abstração, o pensamento completamente privado de conteúdo da unidade” (HEGEL, 1990, p. 60). Por outro lado, o verdadeiro caráter do direito positivo revela-se, também, naquela tese: na vida ética de um povo, que é o verdadeiro objeto de uma filosofia do direito, as leis positivas constituem apenas o aspecto formal de tal vida. Elas são somente a forma das mudanças materiais que se produzem na vida do povo. Segundo as palavras de Hegel: a legislação “não possui nenhuma verdade, senão somente o formal de uma cultura em crescimento” (HEGEL, 1990, p. 60).

De maneira geral, o artigo afirma, numa perspectiva ainda spinoziana (BOURGEOIS, 1986, p. 529), que a anterioridade do povo em relação aos indivíduos é substancial. Ou seja, o indivíduo só se expressa na vida ética do povo pela negação: *toda determinação é negação*, afirma Spinoza. É, portanto, da autonegação do absoluto que se dará vida aos povos e, no interior destes, aos *estamentos* e, por fim, no interior dos *estamentos*, aos indivíduos.

Do ponto de vista lógico, estes momentos acontecem da seguinte maneira: primeiramente, a fase de diferenciação *universal*, que se refere aos diferentes Estados; depois, a diferenciação na *particularidade*, que se refere aos *estamentos* ou *ordens* dentro do Estado; e, por último, a diferenciação na singularidade, que se refere aos indivíduos dentro do Estado organizado.

Hegel descreve a diferenciação da totalidade ética em oposições, como a tragédia da vida ética que, posteriormente, haverão de reconciliar-se. Hegel usa o discurso estético para expressar o que é a diferenciação do absoluto ético. Para tanto, faz a interpretação da tragédia grega *Eumênides*: “Isto não é senão a

representação no ético da tragédia que o absoluto encena eternamente consigo mesmo — que ele se gera eternamente na objetividade, abandona-se com isto nesta sua figura ao sofrimento e à morte e se ergue de suas cinzas para a majestade” (HEGEL, 1990, p. 69).

A metáfora traduz o drama lógico-histórico em opostos, que o absoluto produz, dando origem a dois momentos que se enfrentam, para depois se reconhecerem em sua contradição, como suprasumidos.

A imagem desta tragédia, determinada mais proximamente para o ético, é o desenlace daquele processo das Eumênides, como as forças do direito, o qual se encontra na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, sobre Orestes, perante a organização ética, o povo de Atenas (HEGEL, 1990, p. 70).

Hegel interpreta a intervenção da deusa Atena no sentido da reconciliação dos momentos da totalidade ética, que é o povo de Atenas: A força destrutiva das Erínias ou do Estado burguês é reapropriada pela substância ética no movimento de seu reconhecimento, tornando as Erínias, de destrutivas, em Eumênides, ou benevolentes.

Para completar sua visão da totalidade ética, concretizada na figura de um povo, Hegel analisa as relações entre os indivíduos e o povo ao qual pertencem. Cada indivíduo é uma realidade na qual se condensa a realidade do povo.

Como, de fato, a vida ética absoluta real compreende nela a infinitude, ou o conceito absoluto — a singularidade pura —, tomada sem reservas e em sua abstração suprema, ela é imediatamente vida do indivíduo singular, e, inversamente, a essência da vida ética absoluta real e, por esta razão, universal; a vida ética do indivíduo singular é uma pulsação do sistema todo inteiro, e mesmo o sistema inteiro (HEGEL, 1990, p. 78).

O indivíduo com suas virtudes particulares (valor, moderação, parcimônia, liberalidade etc.) contribui para a formação da

cultura ou da vida de seu próprio povo. As virtudes pertencem, de um lado, à esfera subjetiva dos indivíduos e compõem o domínio da moral. Por outro lado, as normas objetivas que todo indivíduo encontra como dadas e às quais se submete na comunidade compõem o domínio do direito natural. Um direito se chama natural porque se encontra já, previamente, dado à sua experiência, antes que o indivíduo intervenha em sua elaboração. Assim encontram-se frente a frente, e em relação dialética, a moralidade, que é subjetiva, e o direito natural, que é objetivo; a vida privada dos indivíduos e a vida pública etc. Estes fatos e relações os estudam, respectivamente, a ciência moral e a ciência do direito natural. A ciência moral, porém, não estuda somente a moralidade dos indivíduos, mas também as relações desta moralidade individual com o todo ético. Por um lado, a vida moral de cada indivíduo alimenta a vida de seu povo e, por outro, a eticidade do povo, da qual um dos componentes essenciais é o direito, alimenta a moralidade dos indivíduos.

Este processo se realiza mediante a educação: por meio dela, a moral individual se incorpora à vida ética do povo, e as normas do direito (direito natural em princípio) se incorporam à vida dos indivíduos, transformando-se em direito vigente. Por isso, o direito real de um povo é a fusão da moralidade e do direito natural, efetivamente vividos. Assim, o direito real constitui a substância ética do povo. A propósito, sublinha Hegel, os antigos gregos expressavam que “o ético consiste em viver de acordo com os costumes éticos do próprio país” (HEGEL, 1990, p. 82). Em conclusão, a expressão máxima da eticidade é, para Hegel, o sistema de legislação, na medida em que as leis de um país reflitam, perfeitamente, a realidade ética desse país, isto é, os costumes éticos vigentes em tal sociedade.

Com isto, vislumbra-se qual é o sentido da filosofia hegeliana do direito: esta é uma ciência filosófica que estuda o direito de um país como o sistema de leis vigentes em um momento dado, porém entendidas como leis vigentes, assumi-

das e observadas, que expressam, portanto, toda a cultura do povo, quer a moralidade subjetiva, quer a legalidade objetiva realizada em cada indivíduo e, por conseguinte, na totalidade social. Por isso a eticidade (*Sittlichkeit*), os costumes (*Sitten*), plasmados nas leis e realmente vividos, são a fusão da moralidade e do direito abstrato, que no artigo Hegel chama, ainda, de direito natural.

3. A eticidade do direito

Dito que a totalidade ética absoluta nada mais é do que um povo (HEGEL, 1990, p. 54), Hegel apresenta a realidade deste povo necessariamente como uma relação, uma vez que o método especulativo, ainda que não manifestasse a pujança característica das obras posteriores, já se encontrava delineado desde o escrito sobre *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, de 1801. Assim, no viés especulativo, rejeitada a fixação de qualquer oposição, a realidade só pode ser vista como uma relação, e esta comporta a necessidade física, a fruição e a posse de maneira bruta, pura; mas, diz Hegel, a relação contém ainda uma idealidade, *uma identidade relativa destas determinações opostas*, que é uma identidade de sentido ético, através da qual a realidade pura começa seu movimento de universalização espiritual (BOURGEOIS, 1986, p. 327). Esta identidade de determinações opostas é dita relativa, porque somente formal, ou seja, nela as determinações opostas estão identificadas no plano empírico, o plano da subsistência do real, que é seu lado exterior; sendo assim, diz Hegel: “Para a identidade na qual o real, no conjunto das relações, está colocado, a posse torna-se propriedade, e, de uma maneira geral, a particularidade, também a particularidade viva, é determinada ao mesmo tempo como um universal; é porque a esfera do direito é constituída” (HEGEL, 1990, p. 58).

No artigo, ele não reserva, ainda, um papel propriamente ético ao direito, mas já o reconhece como uma mediação ne-

cessária à superação do caos que se coloca com a atividade humana social, a partir da luta para suprir as necessidades, na direção de uma vida verdadeiramente ética, conforme expressão de Bourgeois, como vida *no e para* o povo politicamente organizado (BOURGEOIS, 1986, p. 328). Eis aqui a primeira distinção fundamental entre a perspectiva da especulação e o formalismo. Hegel insere o direito como um momento relativo no todo hierarquizado, enquanto o formalismo atribui a esta mesma eticidade relativa a conotação de eticidade absoluta.

Assim, destaca Bourgeois que para Hegel, ao tempo dos escritos ienenses, o sentido do direito é afirmar a universalidade dos sujeitos particulares, ou seja, fazer a mediação para que seja realizado o reconhecimento recíproco nas inter-relações que se estabelecem entre as pessoas. Aqui aparece uma outra diferença fundamental em relação às perspectivas atomizadas e individualistas criticadas no artigo.

Hegel explica a propriedade, a começar pelo reconhecimento social. O caminho que perfaz o indivíduo desde a condição de possuidor até a de proprietário não é o de uma individualidade em torno de si mesma, isolada.

A posição do direito no interior da vida ética é resumida por Hegel no artigo em exame daquela maneira brevíssima que acima foi citada, na qual a constituição da esfera do direito permite à posse tornar-se propriedade. Neste texto, não aparece conceituada a posse, nem a propriedade e, quanto ao direito, vê-se que dele é dito apenas a forma como se constitui. Há, no entanto, um desvelamento da vida ética insinuado, que se explicitará no texto que se segue ao do direito natural, a saber, o que se refere ao *Sistema da vida ética*.

Neste outro texto de Hegel, que, conforme Bourgeois em seu *Comentário*, foi escrito em seguimento àquele, é perfeitamente possível situar não só a posição do direito interno da vida ética do povo, como também acompanhar o seu desenvolver-se, desde o aspecto natural até a forma absoluta, que se manifesta no Estado organizado.

Da mesma maneira que no artigo sobre o direito natural, Hegel aqui apresenta a vida ética natural como portadora de dois momentos: no primeiro, o conceito acha-se subsumido na intuição. Não há diferenciação entre sujeito e objeto; o que se tem é a natureza propriamente dita. Aí a *eticidade é um impulso*, mediante o qual o absoluto se particulariza, realizando sua separação em face da natureza e tornando-se consciência. Logo após, ao perceber-se separada, a particularidade da consciência experimenta um *sentimento*, que é a *necessidade*; busca, então, realizar um movimento de tentativa de reintegração à natureza pura (intuição), onde sua subjetividade estava mergulhada. Esta reunião (ou re-ligação) dar-se-á pela negação da necessidade, que se opera por meio da *fruição* dos objetos, ou seja, mediante a aniquilação destes, com isso buscando restabelecer a identidade primeira entre sujeito e objeto. Assim, neste segundo momento, o indivíduo subsume os objetos da natureza para re-ligar-se ao todo. Para que o indivíduo concretize esta negação da *necessidade* que é a *fruição*, entre ambas interpõe-se o *trabalho*, como condição para que esta última seja alcançada, e, enquanto o *trabalho* não a realiza, a *fruição* é idealizada e, com isso, acontece uma relação entre o sujeito e o objeto que Hegel denomina *tomada de posse*. No entanto, esclarece o filósofo: “Não pode, aqui, tratar-se de um fundamento ou aspecto jurídico da posse” (HEGEL, 1991, p. 19). Aqui, ainda, a posse é apenas o ideal de uma *fruição*.

Mas o que é central para o nosso interesse é entender qual relação Hegel vai estabelecer entre a posse e a propriedade, uma vez que esta concretiza um aspecto jurídico.

Ocorre que, partindo daquela matriz original de relação sujeito x objeto, que implica *necessidade-trabalho-tomada de posse-fruição*, Hegel constata que o *trabalho* e a *fruição* (ou aniquilação do *objeto*) perderam seus respectivos vínculos na sociedade burguesa, pelo parcelamento do *trabalho*, quando, então, o objeto total não é mais aniquilado (fruído) e o trabalho,

que visa ao objeto como um todo, reparte-se em si mesmo e torna-se um trabalhar singular [...] mais estranho à totalidade. Este gênero de trabalhar, que assim se reparte, pressupõe ao mesmo tempo que o resto das necessidades se preserve de um outro modo, já que elas devem ser elaboradas — mediante o trabalho de outros homens (HEGEL, 1991, p. 28-29).

E diz Hegel mais adiante que a posse que daí decorre perdeu sua significação para “o sentimento prático do sujeito, já não é necessidade para o mesmo, mas excedente” (HEGEL, 1991, p. 29). Isto implica que o produto do trabalho passa a ser, em relação ao sujeito, uma abstração da necessidade em geral, sendo que “tal abstração é uma possibilidade universal do uso, não do uso determinado, que ela exprime, pois este [uso] é separado do sujeito” (HEGEL, 1991, p. 28-29). Nesta perspectiva, constata Hegel, o sujeito não é mais determinado como possuidor, mas é inserido na universalidade de todos os potenciais usuários deste produto. Desta universalidade o sujeito possuidor emerge como aquele a quem esta universalidade reconhece como tal; assim a posse se converte em propriedade, e a abstração da universalidade concreta na propriedade é o direito. Para Hegel,

o indivíduo, em si e por si, não é absolutamente proprietário, possuidor por direito; a sua personalidade, ou a abstração da sua unidade e singularidade, é apenas uma abstração e uma coisa de pensamento. Também não é na individualidade que residem o direito e a propriedade [...]; mas o direito reside somente na relativa identidade da posse, enquanto esta identidade relativa tem a forma da universalidade [...] por outro lado, o particular, a posse subsiste (HEGEL, 1991, p. 29-30).

Assim, retomando-se a linha de consideração, o papel reservado ao direito, no tempo destes textos basilares do futuro sistema hegeliano, é assegurar demarcações, ainda dentro do campo econômico, com vistas a garantir a eticidade absoluta. A natureza do direito é, então, para Hegel, a de uma eticidade

relativa, até porque abstrata, na qual os direitos da subjetividade estão garantidos, no entanto, de maneira reprimida, pois senão a atividade caótica da economia reduziria toda a realidade à esfera do privatizado, o que inviabilizaria a efetivação da totalidade ética, que decorrerá com a constituição da esfera público-política.

O comentário do artigo de Hegel sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito apresentou a crítica ao método empírico-formal do jusnaturalismo. Tanto a fixação nas diferenças como a fixação na identidade dos fatos jurídicos conduzem o direito a uma série de contradições.

O projeto jurídico hegeliano é o de um direito especulativo, ou seja, um direito de natureza ética. Aqui, a supressão das contradições concretiza-se no momento especulativo, isto é, a identidade da identidade e da diferença. Este projeto será, de fato, desenvolvido ao longo da trajetória filosófica hegeliana, consolidando-se, posteriormente, em todos os momentos de sua obra sistemática.

A filosofia do direito hegeliana, sem dúvida, não legitima um paradigma jurídico-filosófico que garanta apenas os direitos individuais. Ao contrário, ela já antecipa a matriz filosófica da intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ética.

Referências bibliográficas

BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre, L&PM, 2001.

_____. *A fenomenologia da opinião pública — A teoria hegeliana*. São Paulo, Loyola, 2003.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel*. Direito, sociedade civil, Estado. São Paulo, UNESP/Brasiliense, ²1991.

_____. *Estado, gobierno y sociedad — Por una teoría general de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel* (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna. Paris, Vrin, 1986.

_____. *Études hégéliennes*. Raison et Décision. Paris, PUF, 1992.

_____. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2000.

_____. A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830*. São Paulo, Loyola, 1995, p. 375-443.

CHRISTINO, Sérgio Batista. *O método especulativo hegeliano no artigo: Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural. Por um direito de natureza ética*. Monografia. Pelotas, UFPel, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1990.

_____. *O sistema da vida ética*. Lisboa, Edições 70, 1991.

_____. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Jean-François Kervégan. Paris, PUF, 1998.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo, Loyola, 1995.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. Prelo, 2007.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. São Paulo, Paz e Terra, 1988.

MENESES, Paulo. Nota do Tradutor. In: *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2002.

MONCADA, L. Cabral de. *Filosofia do direito e do Estado*. Coimbra, Coimbra Editora, 1995.

MÜLLER, Marcos Lutz. *O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo*. *Filosofia Política*, Rio de Janeiro, série III, n. 5 (2003) 41-66.

VILLEY, Michel. *Leçons d'Histoire de la philosophie du droit*. Paris, Dalloz, 1962.

Sobre a tradução

O artigo de Hegel *Sobre as maneiras científicas de tratar o Direito Natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* foi publicado em 1802 no *Jornal Crítico da Filosofia* (1802-1803), fundado por seu colega Schelling.

Adotamos para esta tradução dois textos de referência: a) o texto alemão organizado por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel: G. W. F. HEGEL. *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; b) e a tradução francesa feita por Bernard Bourgeois: *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, Paris, Vrin, 1990.

O artigo sobre o direito natural de Hegel teve várias edições:

- a) Primeira edição das *Obras completas de Hegel* (*Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten; Bd. I: *Philosophische Abhandlungen*, ed. K. I. Michelet, Berlin, 1. ed: 1832; 2. ed: 1845).
- b) Esta primeira edição foi reeditada por H. Glockner (*Hegel. Sämtliche Werke*; Bd. I: *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*, Stuttgart-Bad Connstatt, F. Frommann Verlag, 1927).
- c) Sob a direção da Deutsche Forschungsgemeinschaft publicou-se a edição crítica: *Obras completas de Hegel* (*Hegel. Gesammelte Werke*; Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, ed. H. Buchner — O. Pöggeler, Hambourg, F. Meiner, 1968).

d) G. Lasson reeditou também duas vezes o artigo nos *Es- critos de Hegel sobre a política e a filosofia do direito* (Hegel's *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. G. Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1913 e 1923)³.

Evitou-se o uso de neologismos. Adotamos alguns vocábulos técnicos, já conhecidos em outras traduções de Hegel no Brasil: *Aufhebung*: supressão; *Gewalt*: poder; *Kraft*: força; *Macht*: se- gundo o contexto foi traduzido por poder ou potência; *Potenz*: potência; *bezwungen*: reprimir, conforme tradução de B. Bourgeois; *Bestimmtheit*: determinidade.

A única nota de Hegel foi indicada por um asterisco. Agra- decemos aos revisores Prof. Osmar M. Schaefer e Profa. Maria Louzada.

3. Cf. Apresentação de B. BOURGEOIS, in HEGEL, *Des Manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*, Paris, Vrin, 1990, 9.

SOBRE AS MANEIRAS CIENTÍFICAS DE TRATAR O DIREITO NATURAL: SEU LUGAR NA FILOSOFIA PRÁTICA E SUA RELAÇÃO COM AS CIÊNCIAS POSITIVAS DO DIREITO

Há muito tempo, em verdade, que a ciência do direito natural, da mesma maneira que outras ciências, tais como a mecânica e a física, foi reconhecida como uma ciência essencialmente filosófica, e, uma vez que a filosofia deve necessariamente ter partes, como uma parte essencial desta; mas ela teve com as outras [ciências] este destino comum, que o [aspecto] filosófico da filosofia foi relegado somente à metafísica, e que não lhes foi praticamente concedida participação a este [aspecto], mas que, em seu princípio particular, elas foram mantidas totalmente independentes da Idéia; as ciências mencionadas como exemplos têm sido, finalmente, forçadas a confessar seu distanciamento da filosofia, de forma que elas acabam reconhecendo por seu princípio científico o que se costuma chamar experiência, o que, por isto, favorece a que elas renunciem às pretensões de ser ciências verdadeiras e se contentem de ser compostas de uma coleção de noções empíricas e de se servir de conceitos do entendimento, pedindo que se lhes dê permissão, e sem querer, por meio deles, afirmar algo de objetivo. Se aquilo que se cha-

1. Adotamos esta divisão seguindo a tradução francesa. Os títulos dos capítulos são da tradução de B. Bourgeois. Entendemos que eles cumprem uma função didática, daí nossa opção em adotá-los.

mou de ciência filosófica foi, inicialmente, contra sua vontade, excluído da filosofia e da categoria da ciência em geral, e, depois, acabou por consentir a esta situação, esta exclusão não tem sua razão nisto que estas, ditas, ciências em questão não seriam partes da ciência da filosofia e não seriam tidas na conexão consciente com ela; pois cada parte da filosofia é, em sua singularidade, capaz de ser uma ciência subsistente por si e de adquirir uma necessidade interior completa, porque isso pelo que uma tal ciência é ciência verdadeira é o absoluto; e, nesta figura, é somente o princípio próprio [a uma tal ciência] que reside acima da esfera de seu conhecimento e de sua liberdade, e em relação ao qual ela pertence a uma necessidade exterior; mas, desta determinidade, a Idéia mesma permanece livre, e ela pode se refletir, nesta ciência determinada, tão puramente quanto a vida absoluta se exprime em cada vivente — sem que o [aspecto] científico de uma tal Ciência, ou sua racionalidade interior, seja elevada à luz do dia sob a forma pura da Idéia, a qual é a essência de toda ciência e, na filosofia — enquanto ela é a ciência absoluta —, é enquanto esta Idéia pura; deste desenvolvimento próprio e portanto livre [e] científico de uma ciência, a geometria dá um brilhante exemplo, invejado pelas outras ciências. Da mesma forma, não é porque elas seriam propriamente empíricas que é preciso recusar toda realidade às ciências que são constituídas como aquelas que foram citadas acima; pois, da mesma forma que cada parte ou cada lado da filosofia é capaz de ser uma ciência subsistente-por-si, da mesma forma cada uma é, imediatamente, ao mesmo tempo, também uma imagem subsistente-por-si e completa, e ele pode ser acolhido e apresentado na figura de uma imagem por uma intuição que se tem pura e felizmente separada da sujeira dos conceitos fixos.

Mas a realização da ciência exige que a intuição e a imagem sejam reunidas com a lógica e acolhidas nisto que é puramente ideal, tanto assim que se exige da ciência, existindo à parte, e, portanto verdadeira, que sua singularidade seja elevada, e que seu princípio seja conhecido segundo sua [própria] conexão e necessidade superior, e, precisamente, por aí, seja ele mesmo

completamente liberado. É por aí somente que é também possível conhecer os limites da ciência, a respeito dos quais ela deve necessariamente, sem isso, estar na ignorância, porque precisaria, dito de outra forma, manter-se acima de si mesma e conhecer a natureza de seu princípio, segundo a determinidade deste na forma absoluta; pois, deste conhecimento, seguir-se-ia por ele imediatamente o conhecimento e a certeza da extensão da igualdade de suas determinidades diversas; mas assim [que ela é], ela não pode se comportar, a respeito de seus limites, senão que empiricamente, e ela deve necessariamente, tanto experimentar, de modo falso, ultrapassar os mesmos, como acreditá-los mais estreitos do que eles são, por esta razão, fazer a experiência de ampliações inesperadas, — como, igualmente, a geometria, — que, por exemplo, sabe demonstrar, é verdade, a incomensurabilidade do diâmetro e do lado do quadrado, mas não aquela do diâmetro e da circunferência de um círculo*—, mais ainda, a aritmética e, no mais alto ponto, a reunião das duas dão os exemplos mais eloqüentes de aproximação da ciência na obscuridade ao redor dos limites.

Se a filosofia crítica teve sobre as ciências teóricas o importante efeito negativo de mostrar isso que há de científico nelas como algo que não é objetivo, mas que pertence ao intermediá-

* Fichte (na Introdução do *Direito natural*) precaveu-se da simplicidade do discernimento penetrando a razão da última incomensurabilidade: a saber que, seriamente, curva não seria reta. A superficialidade desta razão deduz-se de si mesmo, e se refuta também imediatamente por meio da primeira incomensurabilidade [, aquela] do diâmetro e do lado do quadrado, que, todos os dois, são retos, assim quanto por meio da quadratura da parábola. No que concerne à ajuda que é buscada, no mesmo lugar, junto ao bom senso, contra a infinitude matemática, a saber, que um polígono de uma infinitude de lados, precisamente porque ele é um polígono de uma infinitude de lados, não pode ser medido, por uma parte é preciso dispor da mesma ajuda contra o progresso infinito no qual a Idéia absoluta deve se realizar, por outra parte, a respeito da coisa principal, da infinitude positiva, que não é multitude infinita, mas identidade, isto não está em nada determinado se esta é posta; isso significa, justamente, que, sobre a comensurabilidade ou incomensurabilidade, nada está determinado.

rio entre o nada e a realidade, a mistura do ser e do não-ser, e de conduzir sua aprovação, que elas são apenas sob o ponto de vista empírico, seu [momento] positivo, deste lado, encontrou-se finalmente tão pobre e não foi capaz de conduzir essas ciências à filosofia. Pelo contrário, ela colocou o absoluto inteiramente na filosofia prática, e, nesta, ela é um saber positivo ou dogmático. É preciso considerar a filosofia crítica, que se chama também idealismo transcendental, tanto em geral, quanto em particular no direito natural, como o ponto culminante desta oposição que — como os círculos na superfície da água se estendem, concentricamente, a partir do ponto onde a água é posta em movimento, enfim perdendo em pequenos movimentos a relação a um centro e tornam-se infinitos — nos esforços científicos anteriores, libertando-se da clausura da bárbarie, a partir de começos tão fracos, foi crescendo mais e mais, até que ela se realizou, na filosofia crítica, pelo conceito absoluto da infinitude, e que, como infinitude, ela também se suprimiu. Nos modos anteriores de tratar o direito natural, assim que se deveria olhar como princípios diversos deste, é preciso, depois, negar, para a essência da ciência, toda significação — porque, se eles estão, certamente, na oposição e na negatividade, não todavia na negatividade absoluta ou na infinitude, que somente é para a ciência, eles não têm mais senão o positivo e o negativo em sua pureza e são misturas dos dois. Isso seria somente o interesse de uma curiosidade, referindo-se ao [aspecto] histórico da ciência, que poderia permanecer junto a eles, assim como compará-los com a Idéia absoluta, e, na desfiguração caricatural desta mesma, perceber a necessidade com aquela, deformados por causa de uma determinidade que é princípio, os momentos da forma absoluta se expõem e, mesmo sob a dominação de um princípio limitado, dominam, portanto, esses ensaios —, como igualmente para ver o estado empírico do mundo refletir-se no espelho ideal da ciência.

Pois, para o que *concerne ao último* [ponto], na conexão de todas as coisas, o ser-aí empírico e o estado de todas as ciências vão expressar, igual e certamente, o estado do mundo, mas isso

que vai fazê-lo de modo mais aproximado, é o estado do direito natural, porque esse último se relaciona imediatamente ao [aspecto] ético, o motor de todas as coisas humanas e — na medida em que a ciência deste tem um ser-aí, pertence à necessidade — deve, forçosamente, ser um com a figura empírica do [aspecto] ético, que está igualmente na necessidade, e, enquanto ciência, expressar esta figura na forma da universalidade.

No *que se refere ao primeiro* [ponto], o que pode somente ser reconhecido como diferença verdadeira do princípio da ciência é se ela está no absoluto ou se ela está fora da unidade absoluta, na oposição; mas, no último caso, ela não poderia absolutamente ser [uma] ciência, se o seu princípio não fosse uma certa unidade incompleta e relativa ou o conceito de uma relação — e, apesar de tudo, ele não seria a não ser a vazia abstração da relação mesma, sob o nome da força atrativa ou da força do ser-um. [Há] ciências cujo princípio não é um conceito de relação, ou é somente a força vazia do ser-um, [para as quais] não resta nada de ideal, se isso não é a primeira relação ideal, segundo a qual a criação é diferente em relação ao mundo, a forma da representação, na qual elas põem as qualidades empíricas e podem enumerar a multiplicidade variada destas; elas se chamariam, de preferência, as ciências empíricas. Mas, porque as ciências práticas visam, segundo sua natureza, a algo de realmente universal ou uma unidade que é a unidade de um diferente, na empiria prática as sensações, elas não devem mais incluir em si as puras qualidades, mas relações — quer sejam relações negativas, como o instinto de conservação, ou relações positivas, enquanto amor e ódio, sociabilidade e outras relações deste gênero; e a empiria mais científica não se diferencia em geral deste empírico puro que foi tratado, por isso as relações mais do que as qualidades seriam seu objeto, mas porque ela fixa as relações na forma do conceito e mantém-se nesta absolutidade negativa, sem todavia separar esta forma da unidade e o conteúdo desta forma; nós chamaremos estas ciências de *ciências empíricas*,

ao contrário, [nós chamaremos] esta forma de ciência, na qual a oposição é absoluta, e a unidade pura ou a infinitude — o negativamente-absoluto — de modo puro, separado do conteúdo, e posta por ela mesma, uma ciência *formal* pura.

Ainda que uma diferença específica seja bem estabelecida entre os dois modos inautênticos de tratar cientificamente do direito natural, diferença segundo a qual o princípio de uma são relações e misturas da intuição empírica e do universal, mas o da outra uma oposição absoluta e uma universalidade absoluta, isso resulta, portanto, de si-mesmo que os ingredientes das duas, intuição empírica e conceito, são os mesmos, e que o formalismo, desde que ele passe a um conteúdo, a partir de sua pura negação, não pode, igualmente, alcançar nada além do que relações ou identidades relativas — [que] porque o ideal puro, ou a oposição, [é] posta absolutamente, a Idéia e unidade absoluta não pode, portanto, estar presente — e [que], em relação à intuição — uma vez que, com o princípio da oposição absoluta ou do ser-absoluto do ideal puro, o princípio absoluto da empiria é posto —, as sínteses, pelo que elas não devem ter a significação simplesmente negativa da supressão de uma parte da oposição, mas também uma significação positiva da intuição, representam somente as intuições empíricas.

Os dois modos de tratar cientificamente do direito natural são, em primeiro lugar, a caracterizar mais próximo — a primeira, relativamente, ao modo cuja Idéia absoluta aparece nela segundo os momentos da forma absoluta —, a outra, [relativamente ao modo] cujo infinito, ou o absoluto negativo, busca em vão alcançar uma organização positiva; a análise desta última tentativa conduzirá imediatamente à consideração da natureza e da relação das ciências do [aspecto] ético, enquanto ciências filosóficas, da mesma maneira que aquela de sua relação a isso que é chamado ciência positiva do direito, e que se mantém, certamente, fora da filosofia, e, renunciando a si mesmo, acredita poder subtrair-se de sua crítica, mas, ao mesmo tempo, afirma, portanto, ter também uma subsistência absoluta e uma realidade verdadeira, pretensão que não pode ser verificada.

O EMPIRISMO CIENTÍFICO E O DIREITO NATURAL

No que se refere, então, à *maneira de tratar* o direito natural, que nós chamamos *maneira empírica*, não se pode absolutamente, em primeiro lugar, engajar-se, segundo sua matéria, nas determinidades e nos conceitos-de-relação mesmos, que ela se apropria e faz valer sob o nome de princípios, mas é precisamente este pôr de lado e fixar as determinidades que se deve negar. A natureza deste pôr de lado implica que o [aspecto] científico deve visar somente à forma da unidade e que, mesmo uma relação orgânica, entre todas as diversas qualidades nas quais ela se deixa repartir, se elas não devem somente ser recitadas, é preciso, para, acima desta multidão, atingir uma unidade, separar uma determinidade qualquer, e olhá-la como a essência da relação; mas, precisamente por aí, a totalidade do orgânico não é alcançada, e o resto deste, excluído desta determinidade escolhida, é colocado sob a dominação desta, que é elevada ao posto de essência e de fim. Assim, por exemplo, para conhecer a relação [constitutiva] do matrimônio, põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc., e é a partir de tal determinidade que, enquanto o essencial, é erigido em lei, que a relação orgânica toda inteira é determinada e manchada; ou [ainda], da pena retém-se tanto a determinidade da correção moral do crimino-

so quanto a do prejuízo provocado, quanto a da representação da pena nos outros [homens], quanto a da representação — tendo precedido o crime — que se faz dela o próprio criminoso, quanto a da necessidade que esta representação se torne real, que a ameaça seja executada etc., e uma tal singularidade é erigida como fim e essência do todo; segue-se daí, então, naturalmente, que, pois, tal determinidade não está em uma conexão necessária com as outras determinidades que podem ser descobertas e diferenciadas ulteriormente, nasce um tormento que não tem fim, para encontrar a relação necessária de uma com as outras, e a dominação necessária de uma sobre as outras — e, porque a necessidade interior, que não está na singularidade, falta, cada uma pode muito bem reivindicar para si a independência em face da outra. — Tais qualidades retidas da multiplicidade das relações na qual o orgânico é fragmentado por uma intuição empírica ou incompletamente refletida, e postas na forma da unidade conceitual, são o que esse saber em questão chama a essência e os fins e, enquanto sua forma conceitual é expressa como ser absoluto da determinidade que constitui o conteúdo do conceito, são postas como princípios, leis, deveres etc.; e, desta mudança da absolutidade da forma pura — mas que é absolutidade negativa, ou a identidade pura, o conceito puro, a infinitude — em absolutidade do conteúdo e da determinidade que é acolhida na forma, falar-se-á mais quando se tratar do princípio da filosofia crítica, a qual empreende esta mudança — que se produz inconscientemente, quando se trata do saber empírico que aqui é tratado — refletindo sobre ele e como razão absoluta e obrigação.

Esta unidade formal, na qual a determinidade é posta pelo pensamento, é ao mesmo tempo o que dá a aparência da necessidade que busca a ciência; pois a unidade de opostos, considerada em relação com estes como reais, é sua necessidade. Todavia, porque a matéria da unidade formal, mencionada, não é o todo dos opostos, mas somente um dos opostos, uma

determinidade, a necessidade, ela também, não é mais que uma necessidade analítica, formal e se relaciona simplesmente à forma de uma proposição idêntica ou analítica na qual a determinidade pode ser exposta; mas, para esta absolutidade da proposição, é também captada sub-repticiamente uma absolutidade do conteúdo, e assim são constituídas as leis e os princípios.

Mas, enquanto esta ciência empírica encontra na multiplicidade variada de tais princípios, leis, fins, deveres, direitos, dos quais nenhum é absoluto, a imagem e a necessidade da unidade absoluta de todas as determinidades sem conexão, e de uma necessidade originária simples, devem, ao mesmo tempo, necessariamente apresentar-se a ela, e nós consideramos como ela vai satisfazer a esta exigência saída da razão, ou como a Idéia racional absoluta vai ser exposta em seus momentos sob a dominação da oposição — insuperável para este saber empírico — do múltiplo e do um; é, por uma parte, interessante em si notar, neste esforço científico e no *medium* turvo deste, mesmo assim o reflexo e a dominação do absoluto, mas ao mesmo tempo o ser-invertido deste, por uma outra parte, as formas que os momentos do absoluto aí receberam tornaram-se uma sorte de prejuízos e de pensamentos isentos de dúvida e valendo universalmente, cuja crítica deve necessariamente mostrar o caráter de nulidade, para justificar a ciência disto que ela não leva, absolutamente, em conta — aquela prova de seu caráter de nulidade apresenta-se com maior evidência, assim que se mostre o fundamento e o solo sem realidade donde elas provêm e cujo gosto e [cuja] natureza se enraízam nelas.

Em primeiro lugar, a totalidade científica apresenta-se à ciência empírica como uma totalidade do múltiplo ou como completude, enquanto ela se apresenta ao formalismo propriamente dito como consequência; aquela pode elevar à sua vontade suas experiências na universalidade, e continuar com suas determinidades pensadas como consequência até que um outro material empírico que contradiz o primeiro, mas tem, tam-

bém, seu direito a ser pensado e a ser expresso como princípio, não permite mais a consequência da determinidade precedente, mas força a abandoná-la. O formalismo pode estender sua consequência tão longe quanto o permita em geral o ser vazio de seu princípio, ou um conteúdo que ele procurou subrepticamente; mas, na medida em que ele é também autorizado, quanto ao que falta à completude, a excluir com a soberba de sua aprioridade e de sua ciência, sob a denominação de empírico; pois ele afirma seus princípios formais como o apriórico e o absoluto, e, portanto, isso que ele não pode dominar por seu meio, como algo de não-absoluto e de contingente — se, todavia, ele não sabe tirar proveito, de tal maneira que ele encontre, em direção do empírico em geral, e, ainda, de uma determinação em direção do outro, a passagem formal da progressão do condicionado à condição, e porque esta é, por sua vez, um condicionado, assim logo ao infinito — pelo qual, todavia, ele não se desprende somente de toda vantagem sobre isso que ele chama a empiria, mas porque na conexão do condicionado com a condição estes opostos são postos como subsistindo absolutamente, ele se afunda totalmente na necessidade empírica e confere a esta, pela identidade formal ou o negativamente-absoluto com a qual ele a mantém reunida, a aparência de uma verdadeira absolutidade.

Mas esta ligação da consequência com a completude da imagem — que seja aquela da última consequência formal e vazia mais completa, ou aquela da primeira consequência que foi tratada, que, com conceitos determinados por princípios, princípios tais que ela passa de um a outros, não é consequente senão na inconsequência — incomoda imediatamente a situação do diverso multiforme, tal qual ele é para a empiria pura, para a qual cada [elemento do diverso multiforme] tem direitos iguais àqueles do outro, e que não prefere nenhuma determinidade à outra, cada uma destas determinidades sendo tão real quanto a outra — sobre isso nós retornaremos ainda abaixo,

comparando a empiria pura com esta empiria científica que é tratada aqui.

Após esta totalidade formal, é preciso considerar como a unidade absoluta aparece no reflexo do saber empírico, tanto como unidade simples, que nós podemos nomear a unidade originária, quanto como totalidade; as duas unidades, que fazem apenas um no absoluto, devem necessariamente apresentar-se, neste saber, separadas e como alguma coisa de diverso.

No que se refere, em primeiro lugar, àquela unidade, a empiria não pode ocupar-se dela como da essência da necessidade, cuja essência é, para o fenômeno, um vínculo exterior deste; pois, na unidade que é a unidade essencial, o diverso multiforme é imediatamente destruído e [ele é] nada; porque o ser diverso multiforme é o princípio da empiria, a esta é recusado penetrar até o nada absoluto de suas qualidades, que, para ela, são absolutas e também, por causa do conceito segundo o qual elas são termos pura e simplesmente múltiplos, dos termos infinitamente múltiplos; esta unidade originária de que nós tratamos há pouco, por conseguinte, pode apenas significar uma quantidade, tanto quanto é possível, simples e restrita de qualidades, pela qual ela crê ter como chegar ao conhecimento dos outros. Este ideal, no qual isso que passa tão próximo do arbitrário e do contingente é apagado, e no qual, do diverso multiforme, a menor quantidade necessária é posta, é para a empiria, no domínio físico, tanto quanto no domínio ético, o *chaos*, que, neste último domínio, é representado tanto mais, sob a imagem do ser, pela ficção da imaginação, como *estado de natureza*, tanto mais sob a forma da possibilidade e da abstração, como uma *ênümeração*, para uma psicologia empírica, das faculdades encontradas no homem, [como] *natureza e determinação do homem*; e, desta maneira, isso que, de uma parte, é afirmado como inteiramente necessário, em si, absoluto, é, de outra parte, ao mesmo tempo reconhecido como algo de não-real, de simplesmente imaginado e como coisa-de-pen-

samento, ali como uma ficção, aqui como uma simples possibilidade, o que é a contradição mais rude.

Para o entendimento comum, que se mantém na mistura turva do que é em si e do que é passageiro, não há nada de mais concebível, se o que ele poderia encontrar é apenas o que é em si, de maneira que, se ele separasse da imagem misturada do estado de direito tudo o que é arbitrário e contingente, por causa desta abstração, deveria restar-lhe, imediatamente, isso que é absolutamente necessário; se viesse a ser desfeito pelo pensamento tudo isso que um pressentimento turvo pode contar entre o particular e passageiro, como pertencendo aos costumes particulares, à história, à cultura e também ao Estado, resta o homem sob a imagem do estado de natureza em sua nudez, ou a abstração do homem com suas possibilidades essenciais, e não se tem de olhar para encontrar isso que é necessário; — é preciso que o que é reconhecido estar em relação com o Estado faça também parte disto que é colocado à parte, porque a imagem caótica do necessário não pode conter a unidade absoluta, mas somente a multiplicidade variada simples, os átomos com a menor qualidade possível, e que assim o que pode cair sob o conceito de uma ligação e organização desta multiplicidade variada, como da unidade mais fraca que seja capaz o princípio da multiplicidade, é excluído como o que vem somente mais tarde e não faz senão juntar-se a esta multiplicidade de que se tem tratado. Ora, nesta separação do que se tem falado, falta, em primeiro lugar, de uma maneira geral, ao empirismo, todo critério a respeito do lugar onde passaria o limite entre o contingente e o necessário, [a respeito] disto que, assim, no caos do estado de natureza ou na abstração do homem, deveria permanecer e do que deveria ser deixado de lado; a determinação condutora não pode, aqui, ser absolutamente outra, senão aquilo que havia nela, tanto quanto que se tem necessidade para a exposição disto que é encontrado na efetividade; o princípio diretor para este *a priori* é o *a*

posteriori. Quanto ao que se deve fazer valer na representação do estado de direito, tem-se somente em vista mostrar sua conexão com o originário e necessário, e assim ao mostrá-lo como necessário, colocar, para esta finalidade, no caos uma qualidade, ou uma faculdade, própria, — [isso,] segundo a maneira das ciências, partindo do empírico, em geral, maneira que consiste, considerando o que se chama a explicação da efetividade, fazer hipóteses nas quais esta efetividade é posta, na mesma determinidade, somente numa figura, de fato, formal-ideal, como força, matéria, faculdade, [nas quais,] portanto, um [dos momentos] é, a partir do outro, tão facilmente concebível e explicável.

De um lado, este pressentimento turvo de uma unidade originária e absoluta, que se exterioriza no caos do estado de natureza e na abstração de faculdades e de tendências, não chega à unidade negativa absoluta, mas ele apenas está dirigido a desaparecer numa grande multidão de particularidades e de oposições; entretanto, permanece ainda, neste caos do estado de natureza, uma multidão indeterminável de determinidades qualitativas, que tem tão pouco, para elas, uma outra necessidade quanto uma necessidade empírica, e não têm umas para as outras nenhuma necessidade interior; elas têm apenas a relação de serem determinadas, enquanto um múltiplo, e — porque esse múltiplo comporta elementos que são múltiplos uns para os outros, mas é sem unidade — enquanto opostas entre elas e num conflito absoluto umas em face das outras; e as energias do [domínio] ético que foram separadas devem necessariamente ser pensadas, no estado de natureza ou na abstração do homem, como [estando] numa guerra cujos elementos se destroem mutuamente. Mas é, precisamente por esta razão, fácil de mostrar que, enquanto essas qualidades são absolutamente opostas umas às outras, e, assim, são puramente ideais, elas não podem subsistir, nesta idealidade e separação, como, portanto, isso deve ser, mas elas se supressumem e se reduzem ao nada;

entretanto, a esta reflexão absoluta e ao separar do nada das determinidades no absolutamente-simples, a empiria não pode alcançar, mas o nada múltiplo permanece para ela uma multidão de realidades. Mas, a esta multiplicidade, a unidade positiva, exprimindo-se como totalidade absoluta, deve necessariamente, para o empirismo, vir juntar-se como algo de outro e de estranho, e, já nesta forma de vínculo dos dois lados da identidade absoluta, é compreendido que a totalidade se apresentará tanto turva e impura como o lado da unidade originária. O fundamento do ser para o outro de uma destas unidades aqui separadas, ou da passagem da primeira à segunda, é, para a empiria, tão fácil de indicar quanto, em geral, de fundamentar. Segundo a ficção do estado de natureza, este é abandonado por causa dos males que ele provoca, o que não significa nada, se não é pressuposto o termo aonde se quer chegar, a saber que um acordo do que está, enquanto caos, em conflito seria o bem ou isso ao qual [se] precisaria chegar; ou então, na representação das qualidades originais, enquanto possibilidades, é imediatamente introduzido um tal fundamento da passagem [em outra coisa], enquanto instinto de sociabilidade, ou [ainda] renuncia-se à forma conceitual de uma faculdade e progride-se, desde logo até o [ser] de fato particular do fenômeno desta segunda unidade que foi tratada, até o [aspecto] histórico, enquanto subjugação dos mais fracos pelos mais fortes etc. Mas a unidade, segundo o princípio da multiplicidade qualitativa absoluta, não pode, como na física empírica, representar nada, senão, novamente, as intricações multiformes do múltiplo simples e separado posto como originário, dos contatos superficiais destas qualidades que, por elas mesmas, na sua particularidade, são indestrutíveis e não são capazes de entrar em relações e misturas senão rápidas e parciais, em lugar das múltiplas qualidades atomizadas, portanto uma multiplicidade de algo dividido ou relacionado, e, na medida em que a unidade é posta como todo, ela pode pôr o nome vazio de uma harmonia

informe e exterior, sob o nome da sociedade e do Estado. Ainda que esta unidade, quer seja por ela mesma ou sob uma relação mais empírica, segundo seu nascimento, quer seja representada como absoluta, recebendo de Deus sua origem imediata, e ainda que na sua subsistência o centro e a essência interior sejam representados como divinos, esta representação, portanto, permanece, de seu lado, algo de formal, que não faz senão flutuar acima da multiplicidade, que não a penetra. Suponha-se que Deus não seja conhecido somente como o criador da reunião, mas também como seu conservador, e que, em relação com esse último ponto, a majestade do poder supremo seja conhecida como seu reflexo e [como sendo] nela mesma divina, o divino da reunião é qualquer coisa de exterior para os múltiplos [aspectos] reunidos, que, com ele, não podem ser postos senão na relação da dominação, porque o princípio desta empiria exclui a unidade absoluta do um e do múltiplo; e, sobre esse ponto constituído por essa relação, ela se reencontra imediatamente com o princípio que lhe é oposto, para o qual a unidade abstrata é isso que é primeiro, salvo que a empiria não é penalizada por suas inconseqüências [que] nascem da mistura de coisas postas [como] também especificamente diversas que [o são] a unidade abstrata e a multiplicidade absoluta, e, precisamente, por esta razão, tem também a vantagem de não fechar o acesso aos aspectos que, fora de seu lado simplesmente material, são manifestações de um interior mais puro e mais divino que não pode ser o caso segundo o princípio da oposição, na qual são possíveis sozinhas dominação e obediência.

O estado de natureza e a majestade e divindade — estranha aos indivíduos e, por esta razão, ela mesma singular e particular — de todo o estado de direito, assim como a relação de submissão absoluta dos sujeitos sob esse poder supremo de que se falou, são as formas nas quais os momentos dispersos da vida ética orgânica — o momento da unidade absoluta, aquele da unidade, na medida em que ela compreende nela a oposição

da unidade e da multiplicidade e que ela é totalidade absoluta, e o momento da infinitude, ou do nada das realidades [constitutivas] da oposição —, são fixados como essencialidades particulares, e, precisamente por aí, assim são revertidos enquanto Idéia. A Idéia absoluta da vida ética contém, ao contrário, o estado de natureza e a majestade como absolutamente idênticos, enquanto esta última não é nada, senão a natureza ética absoluta, e que não se pode pensar nenhuma perda da liberdade absoluta que se deveria compreender sob a liberdade natural, ou que não pode ser pensado um abandono da natureza ética, por causa do ser-real da majestade; mas o [aspecto] natural que deveria, na relação ética, ser pensado como algo que é preciso abandonar não seria ele nada de ético e, assim, representaria ao menos essa relação ética na sua originariedade. Tampouco a infinitude ou o nada do singular, dos sujeitos, é fixado na Idéia absoluta, e não está numa identidade relativa com a majestade, enquanto uma relação de submissão, na qual a singularidade também seria algo absolutamente posto; mas, na Idéia, a infinitude é verdadeira, a singularidade, como tal, não é nada, e [ela] é absolutamente uma com a majestade ética absoluta, a qual ser-um vivente verdadeiro [e] não submisso é somente a vida ética verdadeira do singular.

Nós temos reprovado à empiria científica, na medida em que ela é científica, o caráter-de-nada positivo e a não-verdade de seus princípios, leis etc., porque ela consente às determinidades, pela unidade formal na qual ela os faz passar, a absolutidade negativa do conceito, e que ela os exprime como positivamente absolutos e [como] sendo em si, como fim e destinação, princípio, lei, dever e direito, formas que significam algo de absoluto; mas, para obter a unidade de uma relação orgânica, que oferece a este ato-de-determinar qualitativo uma multidão de tais conceitos, é preciso que a uma única determinidade expressa como fim, destinação ou lei, seja dada uma dominação sobre as outras determinidades da multiplicidade

variada, e que estas sejam postas, diante dela, como não-reais e tendo um caráter de nada. É nesta aplicação e consequência que a intuição é destruída enquanto totalidade interior; é, pois, pela inconsequência que esta acolhida — da qual se tratou — das determinidades no conceito pode se retificar, e que a violência feita a intuição pode se suprassumir; pois a inconsequência destrói imediatamente a absolutidade concedida antes a uma determinidade. Por este lado, a antiga empiria totalmente inconsequente deve ser justificada, não em relação à ciência absoluta, enquanto tal, mas em relação à consequência da cientificidade empírica, da qual se tratou até o presente momento. Uma grande e pura intuição pode, deste modo, no [aspecto] puramente arquitetônico de sua apresentação, no estado no qual a conexão da necessidade e da dominação da forma não emergiu no visível, expressar isso que é verdadeiramente ético; [caso] semelhante [àquele de] uma construção que apresenta de modo oculto o espírito de seu criador na massa dos materiais dispersos, sem que a imagem deste, reunida em uma unidade, seja posta nele como figura. É, numa tal apresentação feita com a ajuda de conceitos, somente, uma incapacidade da razão, que não eleva à forma ideal isso que ela apreende e penetra, e de não ser consciente disso enquanto Idéia; estabelecido que a intuição permanece fiel a ela e não se deixa enganar pelo entendimento, então, na medida em que ela não pode abster-se de conceitos para sua expressão, ela se comportará de modo inábil a respeito destes, ela acolherá as figuras revertidas na passagem através da consciência e será para o conceito tanto descosida quanto contraditória; mas a disposição das partes e das determinidades que se moderam deixam prever o espírito racional, certamente, não visível, mas interior, e, na medida em que esta sua manifestação que é considerada como [um] produto e resultado, este se harmonizará, perfeitamente, enquanto produto, com a Idéia.

Para o entendimento, não há aqui nada mais fácil do que se jogar sobre a empiria, de se opor a esses fundamentos inseguros de que se falou, de outros fundamentos, de mostrar a confusão e a contradição dos conceitos, de tirar de proposições isoladas na sua singularidade conseqüências que expressam o que há de mais rude e de mais irracional e, de uma maneira multiforme, mostram o caráter não-científico da empiria — em que esta tem o que lhe cabe por direito, particularmente logo que, ou bem ela tem a pretensão de ser científica, ou bem ela é polêmica de encontro à ciência como tal. Ao contrário, quando as determinidades são fixadas e que sua lei é realizada com conseqüência através dos lados descobertos pela empiria, que a intuição lhes é submetida e que em geral é constituído isto que se tem o costume de chamar [uma] teoria, a empiria pode, legitimamente, acusar tal teoria de unilateralidade; e, pela completude das determinidades que ela faz valer, está em seu poder obrigar esta teoria, com insistência, a uma universalidade que se torna inteiramente vazia. Este ser-limitado dos conceitos, de que se tratou, a fixação das determinidades, a elevação de um lado — que se tomou — do fenômeno na universalidade, e a dominação, que lhe é consentida, sobre os outros, é o que, nos últimos tempos, não se tem mais chamado [uma] teoria, mas [uma] filosofia e, segundo [uma tal filosofia] se lançou em direção às mais vazias abstrações e se prendeu às mais puras negações, tais como liberdade, vontade pura, humanidade etc., [uma] metafísica, e [o que se] acreditou, tanto no direito natural quanto, particularmente, no direito político e no direito penal, ter suscitado revoluções filosóficas, quando — com tais abstrações sem essência e de tais negações expressas positivamente, como liberdade, igualdade, Estado puro etc., ou com determinidades tomadas da empiria comum, que são tanto desprovidas de essência quanto aquelas, como [a] coerção, particularmente [a] coerção psicológica, com tudo o que se lhe prende por causa da oposição da razão prática e dos móveis sensíveis, e aliás, isso [é] o que há nesta psicologia — [uma tal

filosofia] puxou essas ciências de um lado e de outro, e, para tais conceitos detentores do nada, ela os tem, da mesma maneira, enquanto fins absolutos da razão, princípios da razão e leis, submetidos à coerção, com mais ou menos consequência, através de uma ciência. Com justiça, a empiria exige que tal filosofar se oriente segundo a experiência, ela insiste, legitimamente, com obstinação contra tal alicerce artificial de princípios; e ela prefere completamente sua inconsequência empírica, que se funda sobre uma intuição, por confusa que seja, à consequência de um filosofar, e sua própria confusão, por exemplo [aquela] da vida ética, da moralidade, da legalidade, ou, num caso mais singular, na pena, a confusão da vingança, da segurança do Estado, da emenda, da execução da ameaça, da intimidação, da prevenção etc., quer seja numa perspectiva científica ou na vida prática, a separação absoluta destes diversos lados de uma única e mesma intuição e a determinação completa desta última por uma, singular, destas qualidades — [ela] afirma, com justiça, que a teoria e isso que foi tratado, que se chama filosofia e metafísica, não tem nenhuma aplicação e contradiz a prática necessária, cuja não-aplicabilidade seria mais bem expressa se dissesse que, nesta teoria e filosofia, não há nada de absoluto, nenhuma realidade, nem verdade. A empiria desaprova enfim, com justiça, tal filosofar, também sua ingratidão contra ela, enquanto ela lhe fornece o conteúdo de seus conceitos, e lhe é preciso ver esse último prejuízo e mudá-lo por aquele; pois a empiria oferece a determinidade do conteúdo numa intricação e vinculação com outras determinidades que, em sua essência, é um todo, orgânico e vivo que, pelo fracionamento, como foi visto, e por esta elevação — que foi tratada — de abstrações e de singularidades sem essência à absolutidade foi posto à morte.

Com o mais pleno direito, uma empiria se afirmaria de encontro a tal teoria e filosofia, e consideraria a multidão de princípios, de fins, de leis, de direitos como algo de não absoluto e como diferenciações que são importantes, para a cultura, pela qual sua intuição própria lhe tornaria mais clara — se ela

fosse e permanecesse pura. Mas, quando a empiria parece entrar em luta com a teoria, revela-se, ordinariamente, que uma como a outra são uma intuição já viciada e suprasumida, previamente, pela reflexão, e uma razão invertida, e o que se dá como empiria é somente o que é mais frágil na abstração e o que, com uma menor auto-atividade, não se liberou, diferenciou e fixou suas limitações, mas é preso nas limitações que, tornadas fixas na cultura universal, estão presentes como bom senso, e, por esta razão, parecem ser recebidas imediatamente da experiência. Entre tal perversão, tornada fixa, da intuição, e as abstrações que são, somente, agora fixadas, a imagem do conflito é necessariamente tanto matizada quanto elas mesmas o são; cada uma utiliza contra a outra tanto uma abstração quanto uma pretendida experiência, e é, nos dois lados, que a empiria se divide, enquanto empiria, e a limitação que se divide, enquanto limitação — tanto uma atitude se orgulhando dos princípios e das leis em face da filosofia, e uma exclusão desta como de um juízo incompetente sobre tais verdades absolutas nas quais o entendimento buscou se fixar, quanto um mau uso desta pelo raciocínio e um convite à mesma.

Esse direito relativo que foi dado à empiria, quando a intuição a domina, opondo-se à mistura do empírico e do refletido, se relaciona, como se tem lembrado, a seu interior inconsciente, mas o meio-termo entre os dois [momentos] — este interior do qual se falou e o exterior desta empiria —, a consciência, é o lado onde reside sua falta e, por conseguinte, sua unilateralidade; e sua progressão em direção ao que é científico, assim que a ligação incompleta e o simples contato com o conceito pela qual ela não faz, desta maneira, senão torna-se impura, provém da necessidade que a multiplicidade e a finitude se afundem absolutamente na infinitude ou na universalidade.

O FORMALISMO CIENTÍFICO E O DIREITO NATURAL

Mas o lado da infinitude é o que constitui o princípio da aprioridade, opondo-se ao empírico, princípio do qual passamos agora à consideração.

O percurso da abordagem empírica, e da mistura que ela faz do multiforme com o simples, na direção do conceito, é, no conceito absoluto ou na infinitude, liberado de sua oscilação, e a separação incompleta é resolvida. Numa abstração inferior, a infinitude está, certamente, na doutrina da felicidade em geral e no Direito Natural em particular, pelos sistemas que se nomeiam anti-socialistas e que põem o ser do singular como o que há de primeiro e de mais elevado, liberado também, como absolutidade do sujeito, mas não na pura abstração que ela recebeu no idealismo kantiano ou fichtiano.

Não é aqui o lugar de expor a natureza da infinitude e de suas transformações variadas; pois, da mesma maneira que ela é o princípio do movimento e da mudança, da mesma forma sua essência não é nada mais do que ser o contrário não mediado de si mesmo; ou [ainda,] ela é o negativamente absoluto, a abstração da forma, que, enquanto identidade pura, é imediatamente pura não identidade ou absoluta oposição —

enquanto ela é idealidade pura, é também imediatamente realidade pura — enquanto ela é o infinito, é o absolutamente finito —, enquanto ela é o indeterminado, é a absoluta determinidade. A passagem absoluta ao oposto, que é sua essência, e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário não podem ser fixados de outra forma senão de uma maneira empírica, um de seus lados, a saber, a realidade, ou a subsistência dos opostos, é fixado, e é feita a abstração do contrário, do nada desta subsistência. Este oposto real é, de um lado, o ser multiforme ou a finitude, e, em face desta, a infinitude, como negação da multiplicidade e, positivamente, como unidade pura; e o conceito absoluto, constituído desta maneira, dá nesta unidade isto que tem sido nomeado razão pura. Mas a relação desta unidade pura com o ente multiforme que lhe faz face é ele mesmo, por seu turno, também uma relação duplicada: ou a relação positiva da subsistência dos dois, ou então aquela do ser-aniquilado dos dois; mas tanto aquela subsistência quanto este ser-aniquilado não devem compreender-se a não ser como uma subsistência parcial e este ser-aniquilado parcial, pois, se esta subsistência dos dois [termos] fosse absoluta, não se teria absolutamente a relação dos dois, e, se o ser-aniquilado completo dos dois fosse posto, não se teria uma subsistência dos dois; esta subsistência parcial e este ser negado parcial dos dois — a oposição de um Eu divisível a um não-Eu divisível no Eu, quer dizer na relação, precisamente por isso igualmente parcial —, este é o princípio absoluto desta filosofia. Na primeira relação, a relação positiva, a unidade pura chama-se razão teórica e, na relação negativa, razão prática; e, porque, nesta, a negação da oposição é o que é primeiro, que assim a unidade, enquanto é o que mais subsiste, enquanto, na primeira, a subsistência da oposição é o que é primeiro, que assim a multiplicidade é isto que existe, inicialmente, e mais subsiste, a razão prática aparece, aqui, como a razão real, mas a razão teórica, como a razão ideal. — Mas vê-se que esta determinação pertenc-

ce totalmente à oposição e ao fenômeno; pois a unidade pura, que é posta como razão, é, na verdade, negativa, ideal, se o oposto, o múltiplo, que nisso é o irracional, tem absolutamente uma subsistência — da mesma maneira que ela aparece como mais subsistente e mais real, se o múltiplo é posto como negado, ou antes, como a negar. Mas o múltiplo irracional, mencionado no primeiro caso, como a natureza é posta em face da razão, enquanto pura unidade, é irracional apenas, porque ela [natureza] é posta como a abstração sem essência do múltiplo, enquanto, pelo contrário, a razão é posta como a abstração sem essência do um; mas, considerado em si, aquele múltiplo é tanto unidade absoluta do um e do múltiplo quanto esta unidade; e a natureza ou a razão teórica, que é o múltiplo, enquanto unidade absoluta do um e do múltiplo, deve necessariamente, bem antes, ao inverso, ser determinada como a razão real, ao passo que a razão ética, que é a unidade, enquanto unidade absoluta do um e do múltiplo, deve necessariamente, bem antes, ao inverso, ser determinada como a razão ideal — porque, na oposição, a realidade está na multiplicidade, mas a idealidade, na unidade.

No que se denomina razão prática, não há, por consequência, senão a conhecer a Idéia *formal* da identidade do ideal e do real, e a Idéia da identidade do ideal e do real devia, nestes sistemas, ser o ponto de indiferença absoluta; mas aquela idéia não procede da diferença e o ideal não provém da realidade; pois, ainda que, nesta razão prática, o ideal e o real sejam idênticos, o real permanece, portanto, absolutamente oposto; este real é posto, essencialmente, fora da razão, e é apenas na diferença a respeito dele que é a razão prática — cuja essência é concebida como uma relação de causalidade relativamente ao múltiplo — como uma identidade que é absolutamente afetada por uma diferença e não procede do fenômeno. Esta ciência do [aspecto] ético, que fala da identidade absoluta do ideal e do real, não age, portanto, segundo suas palavras, mas

sua razão ética é, na verdade e na sua essência, uma não-identidade do ideal e do real.

A razão ética foi, há pouco, determinada como o absoluto na forma da unidade e, enquanto ela é posta como uma determinidade, ela parece imediatamente, nesta determinação, ser posta plena e essencialmente com uma oposição. Mas a diferença é que isto que é a realidade verdadeira e o absoluto da razão ética está inteiramente livre desta oposição a respeito da natureza, ela é identidade absoluta do ideal e do real. O absoluto é, segundo sua Idéia, conhecido como esta identidade de [termos] diferentes cuja determinidade é, de um lado, ser a unidade, de outro, a multiplicidade, e esta determinidade é ideal, isto é, ela está somente na infinitude, conforme o conceito que foi produzido acima: esta determinidade é tanto suprimida quanto posta; cada uma é tanto a unidade quanto a multiplicidade, cuja identidade é o absoluto, ela mesma é unidade do um e do múltiplo. Mas esta, cuja determinação ideal é a multiplicidade, é a subsistência dos opostos, a realidade positiva, e, por esta razão, uma relação oposta, dupla, é necessária à mesma. Porque o real subsiste nela, a identidade que ela tem é uma identidade relativa, e esta identidade relativa dos opostos é a necessidade; assim como ela é na diferença assim também deve ser um diferente na relação mesma ou na identidade da relação, ou a identidade da relação deve ser algo diferente [de si]: assim como nele a unidade é o elemento primeiro, também o é a multiplicidade; esta relação dupla determina o lado duplicado da necessidade ou do fenômeno do absoluto. Como esta relação dupla retorna à multiplicidade, e se nós nomeamos a unidade dos [termos] diferentes — que se mantém do outro lado e, naquela, esta realidade que foi tratada acima, ou o múltiplo, foi suprassumida — a indiferença, o absoluto é a unidade da indiferença e da relação; e porque esta é uma relação duplicada, o fenômeno do absoluto é determinado como unidade da indiferença e da relação ou da identidade relativa.

na qual o múltiplo é o primeiro, o positivo — e como unidade da indiferença e da relação, na qual a unidade é o que é primeiro e positivo; aquela unidade é a natureza física, esta, a natureza ética. E como a indiferença ou a unidade é a liberdade, mais que a relação ou a identidade relativa é a necessidade, cada um destes dois fenômenos é o ser-um e a indiferença da liberdade e da necessidade. A substância é absoluta e infinita; neste predicado “infinitude” está a necessidade da natureza divina ou seu fenômeno, e esta necessidade se expressa como realidade precisamente em uma relação duplicada; cada um dos dois atributos expressa a substância, e ele é absoluto e infinito, ou a unidade da indiferença e da relação; e, da mesma maneira a relação, a diferença destas unidades é posta de tal maneira que, na relação de uma, o múltiplo, na relação de outro, o um, são, cada um, o que é primeiro ou o que é sublinhado em face do Outro de cada um dos dois. Mas, porque, na natureza ética ela mesma em sua relação, a unidade é o que é primeiro, ela é livre também nesta identidade relativa, isto é, em sua necessidade; ou, porque a identidade relativa, pelo fato que a unidade é o que é primeiro, não é suprasumida, esta segunda liberdade é determinada de tal maneira, que o necessário é certo para a natureza ética, mas posto negativamente. Se agora nós isolamos o lado da identidade relativa da natureza ética, e não reconhecemos a unidade absoluta da indiferença e desta identidade relativa pela essência da natureza ética, mas o lado da relação ou da necessidade, nós nos mantemos no mesmo ponto que aquele no qual a essência da razão prática foi determinada como tendo uma causalidade absoluta, ou [de tal sorte] que esta razão é certamente livre e que a necessidade está somente posta negativamente, mas, precisamente na medida em que, não obstante posta, por isso, precisamente, esta liberdade que se mencionou não procede da diferença, a relação, ou a identidade relativa, é constituída em essência, e o absoluto é concebido, unicamente, como este que é negativamente absoluto ou como infinitude.

A expressão empírica e popular pela qual esta representação, que apreende a natureza ética simplesmente pelo lado de sua identidade relativa, se é tão recomendada, é que o real, sob o nome de sensibilidade, tendências, faculdade inferior de de-sejar etc. (momento da multiplicidade da relação) está, com a razão (momento da unidade pura da relação), em desacordo (momento da oposição da unidade e da multiplicidade), e que a razão consiste nisso, [a saber:] querer pela auto-atividade e autonomia própria absoluta, e limitar e dominar esta sensibilidade que foi tratada (momento da determinidade desta relação, que nele a unidade, ou a negação da multiplicidade, é o primeiro). A realidade desta representação funda-se sobre a consciência empírica e a experiência universal de cada um, [a saber o fato] de encontrar em si tanto esta dissensão indicada inicialmente quanto esta unidade pura da razão prática ou a abstração do Eu. Não pode mais ser questão negar este ponto de vista, mas foi determinado há pouco como o lado da identidade relativa, de ser do infinito no finito; mas o que é preciso afirmar é que ele não é o ponto de vista absoluto, enquanto neste, como se tem feito ver, a relação se demonstra somente como um lado, e o fato de o isolar, portanto, como algo de unilateral, e que, por que a vida ética é algo de absoluto, aquele ponto de vista não é o ponto de vista da vida ética, mas nele não há nenhuma vida ética. E, no que concerne ao apelo à consciência comum, nela mesma, a vida ética deve apresentar-se tão necessariamente quanto àquele ponto de vista, o qual, posto que a relação é isolada por ele mesmo, posta como sendo em si e não como momento, é o princípio da vida não-ética; a consciência empírica é empírica porque os momentos do absoluto aparecem nela dispersos, uns ao lado dos outros, seguindo-se uns aos outros, fragmentados; mas ela não seria nunca uma consciência comum se a vida ética não se apresentasse, igualmente, nela; entre estas manifestações multiformes do ético e do não-ético, que se apresentam na consciência empírica,

esta filosofia formal que foi tratada tinha a escolha, e isto não é por falha da consciência comum, mas da filosofia, se ela escolheu a manifestação do não-ético e acreditou ter, na absolutidade negativa ou na infinitude, a verdade absoluta.

Sobre a exposição disto que pode ser esta absolutidade negativa repousa o desenvolvimento desta filosofia prática, e devemos seguir, em seus momentos principais, a tentativa falsa visando fazer ver, no que é negativamente absoluto, algo de verdadeiramente absoluto.

Deduz-se logo que, uma vez que a unidade pura constitui a essência da razão prática, pode-se ter tão pouca consideração de um sistema da vida ética que nem mesmo uma pluralidade de leis é possível — enquanto isso que vai além do conceito puro, ou — porque este, na medida em que ele é posto como negando o múltiplo, isto é como prático, é o dever — o que vai além do conceito puro de dever, e da abstração de uma lei, não pertence a esta razão pura, assim que Kant — este que expôs esta abstração do conceito na sua pureza absoluta — reconhece muito bem que toda a matéria da lei falta à razão prática e que esta não pode erigir em lei suprema nada mais que a forma da *aptidão* da máxima do livre-arbítrio. A máxima do livre-arbítrio tem um conteúdo e inclui nela uma determinidade; a vontade pura, pelo contrário, é livre de determinidades; a lei absoluta da razão prática consiste em elevar aquela determinidade à forma da unidade pura, e a expressão desta determinidade, acolhida na forma, é a lei. Se é possível que a determinidade seja acolhida na forma do conceito puro, se ela não se suprassuma por causa desta forma, ela está justificada e, por causa da absolutidade negativa, ela tornou-se absoluta, lei e direito ou dever. Mas a matéria da máxima permanece o que ela é, uma determinidade ou singularidade; e a universalidade que lhe confere a acolhida na forma é assim uma unidade pura e simplesmente analítica; e se a unidade que lhe é conferida é expressa, puramente como isto que ela é, em uma proposição, a proposição é

uma proposição analítica e uma tautologia. E é na produção de tautologias que consiste, seguindo a verdade, o poder sublime da autonomia da legislação da razão prática pura; a identidade pura do entendimento, expressa no [domínio] teórico como a proposição da contradição, permanece, se vista na forma prática, precisamente a mesma coisa. Se a questão: “O que é a verdade?”, quando posta à Lógica e recebe dela uma resposta, proporciona a Kant o espetáculo ridículo em que um trata o bode, enquanto o outro segura embaixo um coador, a questão: “O que é o direito e o dever?” é posta a esta razão prática pura de que se falava acima e recebe dela uma resposta no mesmo caso. Quando Kant reconhece que um critério universal da verdade seria aquele que teria validade para todos os conhecimentos sem diferença de seus objetos, mas que está claro que, pelo fato de que se faz, neste caso, abstração de todo o conteúdo do conhecimento, enquanto a verdade concerne diretamente a este conteúdo, é inteiramente impossível e absurdo indagar-se sobre a marca da verdade deste conteúdo dos conhecimentos, enquanto a marca não deve, ao mesmo tempo, concernir ao conteúdo dos conhecimentos, — ele pronuncia precisamente o julgamento sobre o princípio do dever e do direito, que é estabelecido pela razão prática. Pois ela é a abstração absoluta de toda matéria da vontade, [e] por um conteúdo é posta uma heteronomia do livre-arbítrio; ora, [este] é precisamente o interesse de saber isto que é bem [um] direito e [um] dever; indaga-se a respeito do conteúdo da lei moral, e é unicamente o conteúdo que importa; mas a essência da vontade pura e da razão prática pura é que seja feita abstração de todo conteúdo; e portanto é em si contraditório procurar uma legislação moral, posto que ela deveria ter um conteúdo, junto desta razão prática absoluta, uma vez que sua essência consiste no fato de não ter nenhum conteúdo.

Para que, assim, este formalismo possa expressar uma lei, é necessário que seja posta uma matéria qualquer, uma deter-

minidade, que constitua o conteúdo da lei; e a forma que vem a se juntar a esta determinidade é a unidade ou universalidade; que uma máxima de tua vontade deve valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal — esta lei fundamental da razão prática pura expressa que uma determinidade qualquer, que constitui o conteúdo da máxima da vontade particular, deve ser posta como [um] conceito, como [um] universal. Mas cada determinidade é suscetível de ser acolhida na forma conceitual e de ser posta como uma qualidade, e não há absolutamente nada que, desta maneira, pudesse ser constituído em lei moral. Mas cada determinidade é nela mesma um particular e não um universal; a determinidade oposta lhe faz face, e ela não é determinidade senão na medida em que tal determinidade oposta lhe faça face. Cada uma das duas determinidades é, igualmente, suscetível de ser pensada; entre as duas, qual é que deve ser acolhida na unidade, ou pensada, de qual é que deve ser feita abstração, isso aí é algo que é completamente indeterminado e livre; se uma é fixada, como subsistente em si e por si, a outra não pode, certamente, ser posta; mas esta outra pode, também, ser pensada e, uma vez que esta forma do pensamento é a essência, [pode] ser expressa como uma lei moral absoluta. Que o entendimento mais comum, sem instrução, possa empreender esta operação fácil da qual se tem tratado, e possa distinguir qual forma na máxima se presta ou não à legislação universal, Kant o mostra no exemplo da questão se a máxima de aumentar minha fortuna por todos os meios seguros — no caso, em que um meio deste gênero se mostraria num depósito, pode valer como uma lei prática universal, aquela máxima teria assim por conteúdo que cada um tem o direito de negar um depósito do qual ninguém lhe pode provar que a ele foi confiado; esta questão se resolveria por si, na medida em que tal princípio, como lei, se anularia a si próprio, porque isto faria com que não tivesse absolutamente nenhum depósito; — mas, que não houvesse nenhum depósito,

que contradição haveria nisto? Que não houvesse nenhum depósito contradiria outras determinidades necessárias, do mesmo modo, o fato de que um depósito seja possível estará em conexão com outras determinidades necessárias e, por aí, será igualmente necessário; entretanto, não são outros fins e razões materiais que devem ser convocados, mas é a forma imediata do conceito que deve decidir sobre a justeza da primeira ou da segunda hipótese; mas, pela forma, uma das determinidades opostas é tão indiferente quanto a outra; cada uma pode ser concebida como uma qualidade, e esta concepção pode ser expressa como lei. Se a determinidade da propriedade em geral é posta, isso conduz à proposição tautológica: a propriedade é [a] propriedade e, de outra parte, nada de outro, e esta produção tautológica é a legislação desta [razão que é] a razão prática: a propriedade, se há uma propriedade, deve necessariamente ser [a] propriedade; mas se a determinidade oposta, a negação da propriedade, é posta, produz-se, por causa da legislação desta mesma razão prática precisamente, a tautologia: a não-propriedade é [a] não-propriedade; se não há nenhuma propriedade, o que quer ser propriedade deve, necessariamente, ser suprassumido. Mas é justamente o interesse que demonstra que uma propriedade deve necessariamente ser; visa-se unicamente ao que reside fora do poder desta legislação prática da razão pura, isto é, decidir qual das determinidades opostas deve ser posta; mas que isto se tenha já feito precedentemente e que uma das determinidades opostas tenha sido posta antes, a razão pura o exige, e é somente então que ela pode realizar sua legislação doravante supérflua.

Entretanto, a unidade analítica e tautológica da razão prática não é somente algo de supérfluo, mas, na disposição que ela recebe, algo de falso, e ela deve necessariamente ser reconhecida como o princípio da vida não-ética. Pela simples admissão de uma determinidade na forma da unidade, a natureza do ser desta determinidade deve mudar; e a determinidade que, se-

gundo sua natureza, tem diante de si uma outra determinada, uma destas determinidades sendo a negação da outra e, precisamente por esta razão, nenhuma sendo algo de absoluto (e é, em função da razão prática, indiferente que tenha sido uma ou outra das duas, porque ela fornece simplesmente a forma vazia), deve, por esta ligação com a forma da unidade pura, ser erigida em determinidade absoluta, em lei e dever; mas aí, onde uma determinidade e singularidade é elevada à categoria de um em-si, aí é posto um atentado à razão, e, relativamente ao elemento ético, uma negação da vida ética. — Esta transformação do condicionado, do irreal, em algo de incondicionado e de absoluto pode, facilmente, ser conhecida em seu caráter ilegítimo e descoberta em sua via tortuosa. A determinidade, acolhida na forma da unidade pura ou da identidade formal, produz, se o conceito determinado é expresso como proposição, a tautologia da proposição formal: a determinidade A é a determinidade A. A forma, ou, na proposição, a identidade do sujeito e do predicado, é algo de absoluto, mas somente um [ser] negativo ou formal, que não concerne em nada à determinidade A; este conteúdo é, para a forma, algo de absolutamente hipotético. A absolutidade que está na proposição, segundo a forma desta, obtém, todavia, na razão prática, toda uma outra significação; ela é, com efeito, transportada também sobre o conteúdo, que, segundo sua natureza, é algo de condicionado, e este algo que não é absoluto, condicionado, [é], contrariamente a sua essência, elevado, por causa desta mistura que foi tratada acima, ao nível de um absoluto. Não é o interesse prático senão de produzir uma tautologia, e por esta forma ociosa, que é, portanto, sua única força, se não fosse tanto alarde da razão prática; mas, pela mistura da forma absoluta com a matéria condicionada, ao ser não real, condicionado, do conteúdo, é de imprevisto, sub-repticiamente atribuída à absolutidade da forma, e é nesta inversão e [neste] passe de mágica que reside o ponto nevrálgico desta legislação prática da razão

pura; à proposição: a propriedade é [a] propriedade, atribui-se sub-repticiamente, em lugar de sua significação verdadeira: a identidade que expressa esta proposição em sua forma é absoluta, a significação: sua matéria, a saber, a propriedade, é absoluta; e logo se pode fazer de cada determinidade um dever. O livre-arbítrio tem a escolha entre as determinidades opostas, e isto seria somente uma falta de habilidade se, a uma ação qualquer, não pudesse ser encontrada nenhuma razão deste gênero, razão que não tem mais somente, como nos jesuítas, a forma de uma razão provável, mas recebe a forma de um direito e de um dever; e este formalismo moral não vai além do artifício moral dos jesuítas e dos princípios da doutrina da felicidade, que coincidem.

Deve-se aqui notar bem que a acolhida da determinidade no conceito é compreendida de tal maneira que esta acolhida é algo de formal, ou que a determinidade deve subsistir, posto que matéria e forma se contradizem entre elas aquela sendo determinada, esta infinita. Mas se o conteúdo fosse verdadeiramente igual à forma — a determinidade à unidade, nenhuma legislação prática teria lugar, mas somente um aniquilamento da determinidade. Assim, a propriedade é imediatamente oposta à universalidade; igualada a ela, ela é suprassumida. Imediatamente, este aniquilamento da determinidade pela acolhida na infinitude, a universalidade, é uma tortura para a legislação prática; pois, se a determinidade é de uma espécie tal que ela mesma expressa a suprassunção de uma determinidade, então, pela elevação da suprassunção no universal ou no ser suprassumido, tanto a determinidade a suprassumir quanto a suprassunção são aniquiladas; assim uma máxima que se relaciona a tal determinidade que, pensada na universalidade, se aniquila não seria suscetível de tornar-se [o] princípio de uma legislação universal, e portanto [seria] imoral. Ou [ainda]: o conteúdo da máxima, que é a suprassunção de uma determinidade, elevado no conceito, se contradiz; se a determinidade é

pensada como suprasumida, sua suprasunção desaparece; ou bem esta determinidade deve subsistir, ou então, novamente, a suprasunção que, na máxima, é posta não é posta; e que a determinidade, assim, subsiste ou não, em nenhum caso sua suprasunção é possível. Mas uma máxima que é, segundo o princípio, porque ela se contradiz, é imoral, porque ela expressa a suprasunção de uma determinidade, absolutamente racional, e, portanto, absolutamente moral; pois o racional é, por seu lado negativo, a indiferença das determinidades, o ser suprasumido do condicionado. Assim, a determinidade de vir em ajuda aos pobres expressa a suprasunção da determinidade que é a pobreza; a máxima cujo conteúdo é aquela determinidade, posta à prova pela elevação desta última, ao nível de princípio de uma legislação universal, se mostrará como falsa, pois ela se aniquila a si mesma. Se se pensa que é vindo em ajuda aos pobres, universalmente, então, ou não há absolutamente nenhum pobre, ou [há só] pobres — e então não resta ninguém que possa vir em ajuda [aos pobres] — e, assim, nos dois casos o auxílio desaparece; assim a máxima, pensada como universal, se suprassume ela própria; mas, se a determinidade que é a condição da suprasunção, a saber, a pobreza, deveria subsistir, a possibilidade da ajuda permanece, mas como possibilidade, não como efetividade, assim como a máxima a enuncia; se a pobreza deve subsistir, a fim de que o dever de vir em ajuda aos pobres possa ser praticado, então, pelo fato de que se deixe assim subsistir a pobreza, o dever, de uma maneira imediata, não é cumprido. Assim, a máxima de defender com honra sua pátria contra os inimigos, e uma infinidade de outras ainda, se suprassumem [se elas são] pensadas como princípio de uma legislação universal; pois aquela, por exemplo, assim entendida, suprassume tanto a determinidade de uma pátria quanto a dos inimigos, e a da defesa.

Assim como a unidade tem muito pouco a significação negativa pura da simples suprasunção das determinidades,

assim ela é também muito pouco a unidade verdadeira da intuição ou a indiferença positiva das determinidades; e a comparação com esta tornará mais clara, por outro lado, a essência modificada daquela unidade. Esta unidade da razão prática, com efeito, é essencialmente afetada de uma diferença, quer seja posta como a fixação de uma determinidade, de outras [determinidades] sendo então, por esta, imediatamente excluídas, postas negativamente — ou então como proposição analítica, a identidade desta última, esta forma que é a sua, contradizendo então seu conteúdo. O que pode ainda ser tomado assim: a proposição analítica contradiz, como proposição, com seu conteúdo, a exigência que se dirige à proposição, de ser um juízo; com a proposição, algo deveria ser dito, mas, com a proposição idêntica, nada é dito, pois ela não é um juízo, posto que a relação do sujeito e do predicado é simplesmente formal, e que absolutamente nenhuma diferença desta é posta. Ou [ainda,] se a unidade vem a ser tomada como universalidade, ela tem inteira [e] absolutamente relação a uma multiplicidade variada empírica, e a determinidade é, enquanto presente, oposta a uma multidão infinita de determinidades empiricamente outras. A unidade da intuição, pelo contrário, é a indiferença das determinidades que constituem um todo, não uma fixação destas determinidades, enquanto separadas e opostas, mas uma concentração e objetivação destas determinidades; e por aí, já que esta indiferença e as determinidades diferentes são absolutamente reunidas, ela não é uma separação — daquela como possibilidade, destas como efetividades, ou destas mesmas, por uma parte como possíveis, por outra como efetivas, mas [ela é] presença absoluta. E, nesta força da intuição e da presença, reside a força da vida ética em geral, e naturalmente também da vida ética em particular que interessa antes de tudo a esta razão legislativa acima considerada, e que se tem, antes, de separar sem reserva precisamente esta forma — a qual tem sido tratada — do conceito, da unidade formal e da universalidade; pois é

precisamente por esta forma que a essência da vida ética é imediatamente suprassumida, enquanto, do que é necessário eticamente, pelo que ela faz aparecer na oposição a respeito de outra coisa, ela faz um contingente; mas o contingente, na vida ética, — e o contingente não faz senão um com o que é empiricamente necessário —, é não-ético. Uma dor que existe é elevada, pela força da intuição, fora da impressão sensível na qual ela é um acidente e um contingente, na unidade e na figura disto que é um [ser] objetivo e um [ser] necessário sendo por si, e, por esta unidade imediata que não pensa à direita e à esquerda possibilidades, senão a unidade formal ocasionada por ela, [ela é] conservada na presença absoluta, mas, pela objetividade do intuicionar e a elevação nesta unidade do ser-por-si, [ela é] separada verdadeiramente do sujeito e, no intuicionar fixo desta unidade do ser-por-si, tornada ideal — então que, pelo contrário, comparada, através da unidade da reflexão, com outras determinidades, ou pensada como um universal, e não encontrada universal, ela é, das duas maneiras, tornada contingente, e que, por aí, o sujeito se conhece simplesmente na sua contingência e particularidade, aquele conhecimento é a receptividade sentimental e o ser-não-ético da impotência. Ou [ainda], se o [aspecto] ético se refere às relações de indivíduo a indivíduo, é a pura intuição e idealidade — existente, por exemplo, no fato de confiar um depósito — que mantém firme e que se tem de separar a imissão da unidade formal e do pensamento da possibilidade de outras determinações; a expressão desta unidade — que foi tratada — da intuição: uma propriedade de um outro que me foi confiada é a propriedade de um outro que me foi confiada, e aliás nada de outro, tem toda uma outra significação que a tautologia, que exprime, universalmente, a legislação prática: uma propriedade alheia que me foi confiada é uma propriedade alheia que me foi confiada; porque a esta proposição faz face igualmente esta outra: uma não-propriedade do outro que me é confiada é uma não-propriedade do outro; isto

quer dizer que uma determinidade que foi elevada ao conceito torna-se ideal, e que a determinidade que lhe é oposta pode, igualmente, ser posta. Pelo contrário, a expressão da intuição contém um *isto* — uma relação viva e uma presença absoluta, com a qual a possibilidade está ligada sem reserva, e [tal qual] uma possibilidade separada dela ou um ser-outro é negado sem reserva, enquanto neste ser-outro possível reside a negação da vida ética.

Se, então, a unidade da razão prática não era mais esta unidade positiva da intuição, mas tinha unicamente a significação negativa de anular o determinado, ela expressaria, puramente, a essência da razão negativa ou da infinitude, do conceito absoluto. Mas, porque a infinitude é fixada e separada do absoluto, ela se revela, na sua essência, ser o contrário de si mesma, e ela mistifica a reflexão que quer tê-la firme e presa nela uma unidade absoluta, nisto que ela suscita pura e simplesmente também o contrário desta, uma diferença e multiplicidade, e, de tal sorte, entre os termos desta oposição que se reproduz ao infinito, permite apenas uma identidade relativa, e assim é ela mesma, enquanto infinitude, o contrário de si mesma, absoluta finitude. E, enquanto está assim isolada, ela não é ela mesma mais do que a forma sem força, abandonada pelo poder verdadeiramente anulante da razão, [forma] que acolhe nela e abriga as determinidades sem as anular, e [que], pelo contrário, as eterniza.

É da oposição apresentada, de sua fixação como uma realidade e de sua ligação incompleta, enquanto uma identidade relativa, que depende a determinação moderna do conceito do direito natural e de sua situação na totalidade da ciência do ético; e nós precisamos considerar o que tem sido até agora analisado, em geral, sob esta relação mais precisa, como a separação insuperável, uma vez posta aparece na ciência do direito natural em sua maneira própria.

O conceito absoluto, que é o princípio da oposição e a própria oposição, apresenta-se, ele que é fixado, na separação, de tal maneira que ele é, enquanto unidade pura, oposto a si enquanto multiplicidade — de maneira que permanece, tanto sob a forma da unidade pura quanto sob aquela da multiplicidade pura, o conceito absoluto, [e que] assim, na forma da multiplicidade, não seja uma pluralidade multiforme de conceitos diversamente determinados, mas [que], como sob a unidade, seja, da mesma maneira, subsumida, também sob a multiplicidade; nos múltiplos conceitos determinados *ele* subsume, e [ele] não é um múltiplo, mas um Um. O conceito absoluto, enquanto [é] ele mesmo uma multiplicidade, é uma multidão de sujeitos; e a estes ele é oposto, na forma da unidade pura, como absoluta quantidade, em face deste ser-posto qualitativo que é o seu. Há assim dois [momentos] a ponderar, um ser-um interior dos opostos, que é a essência dos dois, o conceito absoluto, e um ser-separado deste sob a forma da unidade, na qual ele é direito e dever, e sob a forma da multiplicidade, na qual ele é sujeito pensante e desejante. O primeiro lado indicado inicialmente, segundo o qual a essência do direito e do dever, e a essência do sujeito pensante e desejante, não fizeram absolutamente senão que um, é — como, em geral, a abstração mais alta da infinitude — o grande lado da filosofia kantiana e fichtiana; entretanto, ela não tem permanecido fiel a este ser-um, mas, no reconhecimento, é verdadeiro, como a essência e como o absoluto, ela põe completa e absolutamente a separação num Um e num múltiplo, e o um [dos momentos] com uma igual dignidade ao lado do outro; deste fato, isso não é, também, o absoluto positivo que constituirá a essência dos dois e no qual eles não seriam senão que um, mas o absoluto negativo ou o conceito absoluto — tanto este ser-um necessário que tem sido tratado torna-se formal quanto as duas determinidades opostas, postas como absolutas, tombam por aí, em sua subsistência, sob a idealidade, que, nesta medida, é a simples possibilida-

de dos dois; é possível que [isto que é] direito e dever, de modo independente, enquanto um particular, separado dos sujeitos, e os sujeitos, separados do que é direito e dever, tenham uma realidade; mas é também possível que os dois [aspectos] sejam ligados. E é absolutamente necessário que estas duas possibilidades existam de maneira particular e sejam diferenciadas, de tal sorte que cada uma funda uma ciência própria: uma, que concerne ao ser um do conceito puro e dos sujeitos, ou a moralidade das ações — a outra, que concerne ao não-ser-um, ou à legalidade; e isso de tal sorte que, se, nesta separação do [aspecto] ético em moralidade e legalidade, estas duas [últimas] se tornam simples possibilidades, precisamente por esta razão todas as duas são igualmente positivas. Uma é para a outra, é verdade, negativa; mas todas as duas são tais; uma não é o absolutamente-positivo, a outra [não é] absolutamente o negativo; mas cada uma é as duas na relação de uma à outra, e, do fato de que, em primeiro lugar, todas as duas são só relativamente positivas, nem a legalidade nem a moralidade são absolutamente positivas ou verdadeiramente éticas; e em seguida, posto que todas as duas são positivas tanto uma quanto a outra, todas as duas são absolutamente necessárias, e a possibilidade que o puro conceito e o sujeito do dever e do direito não sejam um deve ser posta irrevogavelmente e sem reserva.

Os conceitos fundamentais do sistema da legalidade desenvolvem-se daí imediatamente, do seguinte modo: é [uma] condição da pura autoconsciência — e esta pura autoconsciência, o Eu, é a essência verdadeira e absoluta, apesar de que, todavia, ela é condicionada, e sua condição é que progrida até uma consciência real — [duas formas da consciência] que, nesta relação do ser-condicionado [que elas têm] uma a respeito da outra, permanecem absolutamente opostas entre elas; esta pura autoconsciência que se tem evocado de início, a unidade pura, ou a lei moral vazia, a liberdade universal de todos, é oposta à consciência real, quer dizer ao sujeito, ao ser racional, à liberda-

de singular; o que Fichte, de uma maneira mais popular, expressa como a pressuposição de que fidelidade e fé vão se perder; e sobre esta pressuposição é fundado um sistema pelo qual, apesar da separação do conceito e do sujeito da vida ética, mais, precisamente por esta razão, somente de modo formal e exterior — e esta relação se chama *a coerção* —, todos os dois devem estar reunidos. Enquanto, por aí, esta exterioridade do ser-um é absolutamente fixada e posta como algo que é [um] ser-em-si absoluto, a interioridade, a reconstrução da fidelidade e fé perdidas, o ser um da liberdade universal e da liberdade individual, e a vida ética, são tornadas impossíveis.

No sistema de tal exterioridade — e nos referimos aqui à exposição fichtiana como a mais conseqüente, que é a menos formal, mais ainda, tenta [realizar] efetivamente um sistema conseqüente que não tivesse necessidade da vida ética e religiosa estranhas a ele —, como em tudo isto que progride de condicionado a condicionado, ou bem nenhum incondicionado pode ser mostrado, ou bem, se tal incondicionado é posto, ele é a indiferença formal que tem fora dela mesma o diferente [que é] condicionado, essência sem forma, poder sem sabedoria, quantidade sem qualidade interior ou infinitude, repouso sem movimento.

A tarefa suprema, no caso da disposição tratando de modo eficiente uma causalidade mecânica, [a saber] que a atividade eficiente de cada vontade singular seja coagida pela vontade universal, é esta: como fazer para que, necessariamente, esta vontade universal seja real nos sujeitos que são os órgãos e seus administradores? — tarefa [em relação] à qual é pressuposta a oposição da vontade singular em face da vontade universal; o ser-um com a vontade universal não pode, assim, [ser] apreendido e posto como majestade interior absoluta, mas como algo que deve ser suscitado por meio de uma relação exterior ou [de uma] coerção. Mas aqui, na realidade, na progressão — que deve ser posta — da coerção e da vigilância, não é possível progredir nas séries infinitas e de fazer o salto do real ao ideal; é

preciso que haja um ponto positivo supremo, a partir do qual começa a coerção, segundo o conceito da liberdade universal; mas este ponto deve ser necessariamente, como todos os outros pontos, coagido a isto que ele coage segundo o conceito da liberdade universal; um ponto que, neste sistema universal da coerção, não seria coagido, colocar-se-ia fora do princípio e seria transcendente. A questão é então agora [saber] como esta vontade suprema se torna, igualmente, por causa de uma coerção e uma vigilância, conforme o conceito da vontade universal — e como, assim, o sistema permanece inteiramente imanente e transcendental. O que não se produziria de outro modo, a não ser que o poder do todo fosse repartido nos dois lados que se fazem face um ao outro, de tal sorte que o governado seja coagido pelo governante, e o governante pelo governado. Se o poder, e, por aí, a coerção possível emanando dos dois lados é posta conforme uma intensidade desigual, tanto mais que uma das partes tem mais força que a outra, ou por causa do excedente das duas, então somente uma parte, e não a parte oposta, é coagida, o que não deve ser. Mas, propriamente falando, só a parte superior em poder é a parte poderosa, pois, para que algo seja [um] limite para o que é outro, deve ele ser igual; a parte mais fraca [das duas], por conseguinte, não é um limite para aquela; todas as duas devem, assim, reciprocamente ser coagidas e se coagir com uma força igual. Mas, se, deste modo, ação e reação, insistência e resistência são igualmente fortes, o poder bilateral se reduz ao equilíbrio, [e] por aí é suprasumida toda atividade, exteriorização da vontade e prática; [e] que a redução seja pensada positiva ou negativamente, [enquanto] a ação e a reação são postas como sendo, agindo de maneira eficiente, ou que elas sejam postas negativamente e que o equilíbrio exista na medida em que não mais um agir que um reagir estivessem presentes. Querer remediar esta morte, fazendo que o ser-face-a-face imediato seja entendido em um círculo de ações eficientes, e que assim, aparentemente, o centro do contato e o ponto

no qual a redução dos opostos aparece sejam suprasumidos pelo ato enganador de tornar vazio este centro, é também um expediente pouco verdadeiro. Em face da hierarquia — descendo do poder supremo através de suas ramificações — da coerção [se estendendo] a todas as singularidades, uma aparente pirâmide deve, em troca, a partir destas, elevar-se através do alto de uma ponte suprema da contrapressão [exercida] de encontro à pirâmide descendente e, assim, o todo deve encurvar-se em um círculo no qual a imediatidade do contato desaparece, as forças, na medida em que elas fazem massa, serão retidas umas fora das outras, e, por meio de membros intermediários, esta diferença artificial, que foi tratada acima, seria suscitada, e assim nenhum membro reagiria imediatamente sobre isto pelo qual ele é movido (enquanto, por aí, nasce a redução ao equilíbrio), mas sempre sobre um outro que aquele pelo qual ele é movido, de tal sorte que assim o primeiro movesse o último, e este, em retorno, o primeiro. Mas um tal *perpetuum mobile*, cujas partes devem todas mover-se sucessivamente, cada uma por seu turno, se põe, em lugar de mover-se, logo em um equilíbrio perfeito e se torna um perfeito *perpetuum quietum*, pois pressão e contrapressão, coagir e ser-coagido são perfeitamente iguais entre si, e se enfrentam imediatamente, produzindo a mesma redução das forças que na primeira representação; a quantidade pura não se deixa abusar por tal mediatidade, pela qual não é aportada nela absolutamente nenhuma diferença ou verdade infinita e forma, mas ela permanece, como há pouco, um poder puro sem figura que é inteiramente inseparável. Deste modo, de encontro ao poder, a fim de que ele esteja conforme ao conceito da liberdade universal, nenhuma coerção é possível; pois não se pode descobrir fora dele nenhum poder, e colocar nele mesmo nenhuma separação.

É por isso que se [costuma] acolher em uma diferenciação totalmente formal; o poder *efetivo* é seguramente posto como um e [posto] reunido no governo; mas isto que lhe é oposto é

o poder *possível*, e esta possibilidade deve, como tal, ser capaz de coagir esta efetividade. Nesta segunda existência sem poder da vontade comum deve, com efeito, incidir o juízo, apreciando se o poder abandonou a vontade comum em seu ser primeiro, à qual ele está ligado, se o poder não é mais conforme ao conceito da liberdade universal; esta vontade comum deve vigiar o poder supremo em geral e, desde que nele uma vontade privada tome o lugar da vontade universal, tirar-lhe o poder; e o modo como isso vai produzir-se deve ser uma proclamação pública, tendo uma eficiência absoluta, da inteira nulidade de todas as ações do poder político supremo, a partir deste instante. Que o poder se separe, por um juízo próprio, de si mesmo, o que seria a insurreição, não deve, nem pode, produzir-se; pois este poder puro não é composto senão de vontades privadas, que não podem se constituir como vontade comum. Mas é esta segunda vontade comum evocada acima que proclamaria esta multidão como comunidade ou [que proclamaria] o poder puro assim reunido com a Idéia da vontade universal, do momento que esta vontade universal não está mais presente nos precedentes detentores do poder. Qualquer que seja a determinidade posta pela qual uma coerção qualquer deve ser exercida contra o poder supremo, precisaria que estivesse ligado com esta determinidade, não a simples possibilidade, mas um poder real; entretanto, como este está nas mãos de outra representação da vontade comum, esta representação é capaz de fazer obstáculo a toda determinidade deste gênero, e quaisquer que sejam as funções de que estivesse encarregado o éforato — o controle, a proclamação pública do interdito, e quaisquer formalidades que se possa imaginar —, de as reduzir a nada; e isso com o mesmo direito de que tivessem aqueles nas mãos dos quais fosse posta a atividade eficiente desta determinidade, pois os éforos não são menos vontade privada do que esta outra representação da vontade comum, e, [sobre a questão de saber] se a vontade privada dos éforos está separada da vontade universal, tanto o

governo pode julgar quanto o eforato pode fazê-lo a respeito do governo, e ao mesmo tempo ele pode fazer valer absolutamente este julgamento. Como isso é bem conhecido, no caso da dissolução, empreendida nos tempos modernos por um governo, de um poder legislativo, rivalizando [com ele] e o paralisando, um homem que, ele próprio, aí tenha sido implicado tem, a respeito da idéia, podendo vir ao espírito, que a instauração de uma comissão de controle análogo ao do eforato fichteano teria impedido tal ato de violência, julgado justamente tal conselho, dispondo de controle e querendo opor-se ao governo teria sido tratado, sofrendo a mesma violência. — Mas, para terminar, se os detentores supremos do poder quisessem de bom grado permitir a esses segundos representantes da vontade universal convocar a comunidade, a fim de que esta julgasse entre aqueles e as pessoas encarregadas do controle, que se poderia fazer com tal plebe que, vigiada também em tudo isto que é coisa privada, conduzisse ainda menos uma vida pública, e que, por aí, não é absolutamente formada a consciência da vontade universal e ao agir no espírito de um todo, mas somente ao contrário [disso].

O que tem sido mostrado aí é que o [aspecto] ético que é posto, unicamente, segundo a relação — ou a exterioridade e a coerção —, [se ele é] pensado como totalidade, se suprassume ele próprio; é por aí demonstrado, em verdade, que a coerção não é nada de real, nada em si, mas isso se tornará ainda mais claro se nós o mostrarmos nela mesma, conforme seu conceito, e segundo a determinidade que tem a relação [constitutiva] desta relação — por que a relação não é absolutamente nada em si, por uma parte a dialética tem a demonstrá-lo, por uma outra parte isso foi exposto brevemente acima.

Dos conceitos em geral que se prendem à coerção e exprimem precisamente esta relação, tem sido em parte já mostrado que são abstrações sem essência, coisas-de-pensamento ou seres [nascidos] da imaginação, [que são] sem realidade; apresen-

ta-se, para começar, a abstração — dependente do nada — de um conceito da liberdade universal de todos, que seria separado da liberdade dos [indivíduos] singulares, em seguida, por outro lado, precisamente esta liberdade do [indivíduo] singular, igualmente isolado; cada uma, posta por ela mesma, é uma abstração sem realidade; mas, [sendo] todas as duas absolutamente idênticas e [sendo] então postas simplesmente também esta identidade primeira que se encontra no fundamento, elas são algo de totalmente outro que estes conceitos de que se acaba de falar, que têm sua significação unicamente na não-identidade. Em seguida, a liberdade natural ou original deve limitar-se pelo conceito da liberdade universal; mas esta liberdade, que deve ser posta como limitável, não é, precisamente por esta razão, por seu turno, nada de absoluto; e em seguida é em si contraditório compor uma idéia segundo a qual, com uma necessidade absoluta, a liberdade do indivíduo singular seria, mediante a exterioridade da coerção, conforme ao conceito da liberdade universal, o que não significaria nada, se não se representasse que o singular fosse, mediante algo de não absoluto, portanto absolutamente igual ao universal. No conceito da coerção mesma, é imediatamente posto algo de exterior à liberdade, mas uma liberdade pela qual haveria algo de verdadeiramente exterior, alheio, não é uma liberdade; sua essência e sua definição formal são, precisamente, que não há nada de absolutamente exterior.

É preciso rejeitar completamente a visão da liberdade segundo a qual ela deve ser uma escolha entre as determinidades opostas, de tal sorte que, se + A e - A fossem dados, ela consistiria nisto, [a saber]: determinar-se *ou bem* como + A *ou bem* como - A, e seria absolutamente ligado a esse *ou bem-ou bem*. Algo como esta possibilidade de escolha é pura e simplesmente uma liberdade empírica, a qual não faz senão um com a necessidade empírica comum e não é absolutamente separável dela. Ela [a liberdade] é antes de mais nada a negação ou a idealidade

dos opostos, tanto do + A quanto do - A, a abstração da possibilidade de que nenhuma das duas seja; um exterior não seria para ela senão na medida em que ela fosse determinada unicamente como + A ou unicamente como - A; mas ela é justamente o contrário disso e nada de exterior está para ela, e assim, para ela, nenhuma coerção é possível.

Cada determinidade é, segundo sua essência, ou bem + A ou bem - A; e ao + A está encadeado indissolivelmente o - A, igualmente que ao - A o + A; desde que o indivíduo é posto na determinidade do + A, ele está também ligado ao - A, e - A é um exterior para ele e não está sob seu poder; mas ele seria, por causa da ligação absoluta do + A com - A, imediatamente, pelo fato da determinidade de + A, sob um poder estranho [, aquele] do - A, e a liberdade que consistiria na escolha de se determinar ou bem como + A ou bem como - A não sairia absolutamente da necessidade. Se ela se determina como + A, ela não aniquila - A, mas ele subsiste de modo absolutamente necessário como um exterior para ela, e da mesma maneira, inversamente, se ele se determina como - A. Ela é unicamente libertada nisso que ela reúne positiva ou negativamente - A com + A, e assim ela cessa de ser na determinidade + A; na reunião das duas determinidades, todas as duas são aniquiladas; $+ A - A = 0$. Se este nada é pensado somente em relação ao + A e - A, [se] o A indiferente é pensado ele mesmo como uma determinidade, e [se] um + ou - é pensado em face de um outro - ou +, a liberdade absoluta é tão elevada acima desta posição quanto acima de toda outra oposição e de toda exterioridade; e [ela está] inteiramente ao abrigo de toda coerção, e a coerção não tem a menor realidade.

Mas esta Idéia da liberdade parece ela mesma ser uma abstração, e, se se tratasse, por exemplo, de uma liberdade concreta, da liberdade do indivíduo, este ser — do qual se tem falado — de uma determinidade fosse posto, e com ele, uma simples liberdade empírica enquanto uma possibilidade de escolha, e,

portanto, uma necessidade empírica e também a possibilidade da coerção, de um modo geral a oposição da universalidade e da singularidade. Pois o indivíduo é uma singularidade, e a liberdade é um aniquilamento da singularidade; pela singularidade, o indivíduo está imediatamente sob as determinidades, então um exterior está presente para ele, e assim uma coerção é possível. Mas uma coisa é pôr as determinidades no indivíduo sob a forma de infinitude, outra coisa é pô-las absolutas nele. A determinidade, sob a forma da infinitude, é ao mesmo tempo suprasumida; e o indivíduo é somente ser livre; quer dizer que, enquanto as determinidades são, nele, postas, ele é a indiferença absoluta destas determinidades, e nisto consiste, formalmente, sua natureza ética; igualmente nisto — [a saber] que, apesar dos indivíduos em geral, quer seja a respeito deles mesmos ou de qualquer outro, são diferentes e estão em uma relação com um exterior, esta exterioridade, seja, indiferente e uma relação viva — consiste a organização, e, por aí, posto que ele não é totalidade senão na organização, o positivo da vida ética. — Mas a indiferença do indivíduo, enquanto singular é, relativa ao ser das determinidades, uma indiferença negativa; mas aí, onde, efetivamente, está posto seu ser, enquanto singularidade, isto é, uma negação insuperável por ele positivamente, uma determinidade pela qual o exterior, como tal, se mantém fixamente, não lhe resta senão, todavia, a absolutidade pura e simplesmente *negativa*, ou a infinitude — a negação absoluta tanto do — A quanto do + A, ou o fato de que ele acolhe este ser-singular, absolutamente, no conceito. Enquanto — A é um exterior a respeito da determinidade + A do sujeito, ele está, por esta relação, [sob] o poder de um ser alheio; mas, uma vez que, seu + A, enquanto uma determinidade, pode também pô-lo negativamente, suprasumi-lo e aliená-lo, ele permanece, lá onde existe a possibilidade e lá onde existe a efetividade de um poder alheio, absolutamente livre. Enquanto ele nega + A tanto quanto a — A, é reprimido, mas não coagido; ele não se submeteria a

uma coerção senão se + A fosse, nele, fixado absolutamente, mediante o qual ele, como uma determinidade, poderia estar ligado a uma cadeia infinita de outras determinidades. Esta possibilidade de fazer abstração de determinidades é, sem limitação, ou não há nenhuma determinidade que seja absoluta, pois isto seria imediatamente contraditório em si; entretanto, a liberdade, ou a infinitude, é, certamente, o negativo, mas o absoluto, e o ser-singular deste é uma singularidade absoluta acolhida no conceito, uma infinitude negativamente absoluta, uma liberdade pura; este negativamente absoluto, a liberdade pura, é, em seu fenômeno, a morte, e, pela capacidade da morte, o sujeito se mostra como livre e elevado sem reserva acima de toda coerção. A morte é a repressão absoluta; e, porque esta é absoluta, ou porque, nela, a singularidade torna-se sem reserva singularidade pura, isto é, não a posição de um + A com exclusão do - A — aquela exclusão não seria uma verdadeira negação, mas somente a posição do - A como de um exterior, e ao mesmo tempo do + A como de uma determinidade —, mas uma suprasunção tanto do + quanto do -, ela é o conceito de si mesma, portanto infinita, e o contrário dela mesma, ou libertação absoluta, e a singularidade pura, que está na morte, é seu próprio contrário, a universalidade. Na repressão, há, portanto, a liberdade, pelo fato de que ela visa puramente a suprasunção de uma determinidade — tanto na medida em que esta é posta positivamente quanto na medida em que ela é posta negativamente, [e isso] na forma subjetiva e objetiva — não simplesmente [a suprasunção] de um lado desta determinidade, e que assim considerada em si, ela se comporta de maneira puramente negativa, ou, posto que a suprasunção ela mesma pode ser também apreendida e expressa positivamente pela reflexão, a suprasunção dos dois lados da determinidade aparece, então, como a posição perfeitamente igual do determinado segundo seus dois lados.

Se for aplicado isto, por exemplo, à pena, a represália nela só é racional, porque, pela mesma, o crime é reprimido; uma

determinidade + A que foi posta pelo crime, é completada pela posição de - A, e assim todas as duas são aniquiladas; ou, se se olha isso de modo positivo: com a determinidade + A, está ligada, então, ao criminoso a determinidade oposta - A, e todas as duas são postas de maneira igual, enquanto o crime não poria senão que uma; assim, a pena é a restauração da liberdade, e o criminoso tanto ficou livre, ou, antes, tornou-se livre, quanto aquele que pune agiu racional e livremente. Nesta determinação que é a sua, a pena é assim algo em si, [é] verdadeiramente infinita, e [é] algo de absoluto, que tem, em si mesmo, isto que o faz respeitar e obedecer; ela vem da liberdade e permanece, mesmo enquanto ela reprime, na liberdade. Se, pelo contrário, a pena é representada como coerção, ela é posta simplesmente como uma determinidade e como algo de absolutamente finito, não comportando nenhuma racionalidade, e ela cai inteiramente sob o conceito comum de uma coisa determinada, em face de uma outra coisa, ou de uma mercadoria em troca de qualquer outra coisa, a saber o crime, está por resgatar, [e] o Estado tem, enquanto poder judiciário, um mercado com as determinidades que se chamam crimes e que ele põe à venda em troca de outras determinidades, e o Código [fixa] o preço corrente.

-

A CIÊNCIA ESPECULATIVA E O DIREITO NATURAL

Mas por mais desprovidas de ser que sejam estas abstrações e a relação, da qual provêm, da exterioridade, o momento do negativamente absoluto ou da infinitude, que é, neste exemplo, designado, de uma maneira que o determine, como a relação do crime e da pena, é um momento do próprio absoluto, e ele deve necessariamente ser mostrado na *vida ética absoluta*; e nós nos ateremos ao ser rico em meandros que é aquele da forma absoluta ou da infinitude, em seus momentos necessários, e mostraremos como eles determinam a figura da vida ética, de onde se desprenderão, como resultado, o verdadeiro conceito e a relação com as ciências práticas. Como aqui importa, antes de tudo, a determinação destas relações que aí se encontram contidas, e que assim é preciso sublinhar o lado da infinitude, nós pressupomos o positivo, [a saber] que a totalidade ética absoluta não é, senão, que um povo; o que se esclarecerá assim como já igualmente o negativo, que nós consideramos aqui, nos momentos seguintes deste.

Ora, na vida ética absoluta, a infinitude ou a forma, enquanto o absolutamente negativo, não é senão ela mesma a repressão — concebida há pouco —, acolhida em seu conceito

absoluto, no qual ela não se relaciona com as determinidades singulares, mas com a inteira efetividade e suas possibilidades, isto é, a vida ela mesma, [na qual,] então, a matéria é igual à forma infinita, — mas de tal sorte que o positivo desta é o que é absolutamente ético, isto é, a pertença a um povo; e o ser um com este, o [indivíduo] singular o prova, no negativo, só pelo risco de morte, de uma maneira não equívoca. Pela identidade absoluta do infinito ou do lado da relação com o positivo, as totalidades éticas tais que são os povos se configuram, se constituem como os indivíduos e se situam assim como singulares em face de outros povos singulares; esta situação e individualidade é o lado da realidade, [e,] pensados sem este, elas são seres-de-pensamento; isto seria a abstração da essência sem a forma absoluta, cuja essência seria precisamente sem essência. Esta relação de individualidade a individualidade é um vínculo, e, por esta razão, uma relação feita de duas relações; uma é a relação positiva, a igual e calma subsistência-uma-ao-lado-da-outra das duas individualidades na paz; a outra [é] a relação negativa, a exclusão de uma pela outra; e as duas relações são absolutamente necessárias. Para a segunda, nós temos concebido a relação racional como uma repressão acolhida em seu conceito, ou como virtude formal absoluta, a qual é a bravura. Para este segundo lado da relação, é posta, para a figura e a individualidade da totalidade ética, a necessidade da guerra, que — porque ela é a livre possibilidade de que sejam aniquiladas não somente as determinidades singulares, mas a integralidade destas, enquanto vida, e essa pelo próprio absoluto ou pelo povo — conserva tanto a saúde ética dos povos em sua indiferença *vis-à-vis* das determinidades e *vis-à-vis* do processo pelo qual elas se instalam, como hábitos e tornam-se fixas, como o movimento dos ventos preserva os mares da putrefação na qual uma calma duradoura os extinguiria, como o faria para os povos uma paz duradoura, ou, *a fortiori*, uma paz perpétua.

Ao aspecto negativo da infinitude, que acaba de ser considerado, porque a figura da totalidade ética e a individualidade desta última são determinidades como uma singularidade [voltada] para fora, e o movimento desta como bravura, está imediatamente ligado ao outro lado, a saber, a subsistência, da oposição; um dos lados é o da infinitude, [é] negativo, como o outro; o primeiro é a negação da negação, a oposição à oposição; o segundo [é] a negação e oposição ela própria em sua subsistência enquanto pluralidade de determinidades ou realidade multiforme. Estas realidades, em sua pura privação-de-forma e simplicidade interior, ou os sentimentos, são, no [domínio] prático, os sentimentos, se reconstruindo, a partir e de fora da diferença e, a partir e de fora do ser-suprassumido do sentimento de si sem diferença, passando por um aniquilamento das intuições e se restaurando — necessidades e fruições físicas, que, postas, para elas mesmas, por seu turno, na sua totalidade, obedecem, nas suas intrincações infinitas, a uma necessidade una e formam o sistema da dependência recíproca universal, tendo em conta as necessidades físicas, assim como o trabalho e a acumulação para estas últimas [necessidades], e este sistema, enquanto ciência, [forma] o sistema que se denomina economia política. Como este sistema da realidade está inteiramente na negatividade e na infinitude, disto se segue, no que se refere a sua relação com a totalidade positiva, que deve necessariamente ser tratado deste modo inteiramente negativo por esta última e permanecer submisso à sua dominação; isto que, segundo sua natureza, é negativo deve necessariamente permanecer negativo e não pode tornar-se algo de fixo. Para impedir que ele se constitua por si e se torne um poder independente, não é suficiente estabelecer as proposições [prescrevendo] que cada um tem o direito de viver, senão que, num povo, o universal deve cuidar para que o cidadão tenha do que subsistir e que esteja presente uma plena segurança e comodidade da aquisição industrial; este último [tema], pensado como princípio

absoluto, excluiria antes um tratamento negativo do sistema da posse e [incitaria a] deixar plenamente fazê-lo e deixá-lo fixar-se de maneira absoluta; mas, bem antes, o todo ético deve, necessariamente, mantê-lo no sentimento de seu nada interior e impedir seu progresso explosivo em relação à quantidade e sua formação, em uma diferença e desigualdade cada vez maior, uma vez que é neste sentido que segue sua natureza; o que é também trabalhado em cada Estado, antes inconscientemente e na figura de uma necessidade natural exterior, à qual desejaria por ele mesmo escapar, por causa de uma despesa cada vez maior — crescendo com o crescimento do sistema da posse — do próprio Estado, e do conseqüente aumento de impostos e, portanto, da diminuição da posse, assim como do agravamento da dificuldade da aquisição industrial, e, sobretudo, por causa da guerra, que mergulha numa desordem multiforme o que indica isso, assim como pelo fato da inveja de outros estamentos [*anderer Stände*] e da opressão do comércio, de maneira voluntária por um lado, e por outro contra sua vontade, por falta de entendimento etc., [e isso] até um tal grau que neles a vida ética positiva do Estado permite a independência, a respeito do sistema puramente real, e a afirmação da atitude negativa e limitante.

A realidade, sob a relação onde ela acaba de ser considerada, e cuja necessidade física, a fruição, a posse, bem como os objetos da posse e da fruição, são diversos lados, é realidade pura; ela expressa, simplesmente, os extremos da relação. Mas a relação contém também uma idealidade, uma identidade relativa de determinidades opostas; e esta não pode então ser positivamente absoluta, mas somente formal. Pela identidade na qual o real, no conjunto das relações, é posto, a posse torna-se propriedade, e de uma maneira geral a particularidade, também a particularidade viva, é determinada, ao mesmo tempo, como um universal; é pela qual a esfera do direito é constituída.

No que concerne então ao reflexo do absoluto nesta relação, já foi determinado acima, segundo seu lado negativo, [que

ê] contra a subsistência disto que é real e determinado, como uma repressão; segundo o lado positivo, [que é] pela subsistência do real, a indiferença não pode expressar-se, nesta matéria determinada, senão como uma igualdade exterior, formal; e a ciência que aí se relaciona não pode visar senão a determinar, por uma parte, as gradações de desigualdade, e por outra, a fim de que aquela seja possível, o modo mediante o qual qualquer coisa viva ou interior, em geral, deve ser posta objetiva e exteriormente por ser suscetível desta determinação e avaliação de que se vem falando. A esta manifestação superficial, a realidade absoluta da vida ética, nesta potência, é limitada, por causa da subsistência da realidade presente na oposição. Não somente, por causa da determinidade fixada, que inclui nela uma oposição absoluta, a igualação e a avaliação da desigualdade tem seus limites e se choca, como a geometria, com a incomensurabilidade, mas — porque ela [está] inteiramente na determinidade e não pode, entretanto, abstrair como a geometria, mas, de maneira absoluta, posto que ela está nas relações vivas, tem sempre diante dela os enrolamentos inteiros de tais determinidades — [ela se choca] assim, de maneira absoluta, com estas contradições sem fim. Esta contradição das determinidades é remediada e é colocado um termo, seguramente, no caso de uma intuição, pelo ato de se fixar e de se manter as determinidades singulares, enquanto, por isso, uma decisão pode decorrer; seria sempre melhor que se nenhuma decorresse, pois, posto que na coisa mesma não há nada de absoluto, o [aspecto] formal, [a saber] que de uma maneira geral se decide e determina, é propriamente o essencial, mas é outra coisa, que se decide segundo uma justiça e dimensão ética verdadeira total, desta maneira que, precisamente pelo fato de se fixar, e que se tem absolutamente as determinidades, é impossível, mas [que] é possível em sua confusão e é efetiva, mediante uma intuição ética imediata, que subjogue as determinidades postas como absolutas, e, somente, mantém

firme o todo. — É — diz Platão, em sua linguagem simples, a respeito dos dois lados da determinação sem fim do acolhimento infinito das qualidades no conceito, e a contradição de sua singularidade em face da intuição e, além do mais, entre elas — claro que a arte régia pertence à arte da legislação; mas o melhor é que não sejam as leis que tenham a autoridade, mas o homem que é sábio e régio, porque a lei não pode prescrever, perfeitamente, o que seria, da maneira mais exata, completa e universalmente, o melhor e o mais justo — porque a desigualdade dos homens e das ações, e o fato, para as coisas humanas, de jamais se manter em repouso, não permitem que seja apresentado, seja em qualquer habilidade, qualquer coisa igual a si mesmo, no caso de qualquer matéria que seja, a respeito de todos os seus lados e para todos os tempos. Mas a lei, nós a vemos dirigir-se precisamente sobre algo que é um e o mesmo, como um homem obstinado e grosseiro que não deixa nada se produzir contra sua ordem, nem sequer permite questionar-se por qualquer um sobre esse ponto, quando a qualquer um se apresenta algo que seria melhor, de encontro à relação que foi fixada; — assim é impossível que o absolutamente igual a si mesmo seja bom para o que não é jamais igual a si mesmo.

O fato de que se está firmemente preso ao pensamento de que, nesta esfera das coisas humanas, um direito e dever determinado, sendo em si e absoluto, é possível, vem da [consideração da] indiferença formal ou do negativamente-absoluto, o qual não tem lugar senão na realidade fixa desta esfera, e o qual, seguramente, é em si; mas, na medida em que é em si, é vazio, ou nele não há nada de absoluto se isto não é precisamente a pura abstração, o pensamento completamente privado-de-conteúdo da unidade. Não é, por exemplo, uma conclusão tirada da experiência [dada] até agora, e não pode ser considerado como uma imperfeição contingente do concreto e do desenvolvimento de uma Idéia verdadeira *a priori*, mas é preciso conhecer que o que é aqui denominado Idéia e uma esperança

num porvir melhor concernente são em si nada, e que uma legislação perfeita, assim como uma justiça verdadeira correspondendo à determinidade das leis são, no concreto do poder judiciário, em si impossíveis. No que concerne ao primeiro ponto que foi tratado, o absoluto, porque ele deve estar nas determinidades como tais, é somente o infinito, que é posto precisamente na mesma infinitude empírica e determinabilidade em si, sem fim, que é posta no pensamento de uma comparação, de uma medida determinada com uma linha absolutamente indeterminada, ou de uma linha determinada com uma medida absolutamente indeterminada, da mensuração de uma linha infinita, ou da divisão absoluta de uma linha determinada. No que concerne ao outro ponto, entre as intuições igualmente infinitamente numerosas e conformadas de modo infinitamente diverso que são o objeto do judiciário, cada uma, com a multiplicação crescente das determinações, é determinada de modo mais multiforme; esta cultura — de que se tem tratado — de diferenciações pela legislação torna cada intuição singular mais diferenciável e mais cultivada, e a extensão da legislação não é mais que uma aproximação do fim de uma perfeição positiva, a qual, aqui, como foi mostrado mais acima, não tem nenhuma verdade, mas somente o [ser] formal de uma cultura crescente. E, a fim de que, nesta multiplicidade variada, o uno da intuição judiciária do direito e do juízo se organize, torne [-se] um verdadeiro uno e todo, é absolutamente necessário que cada determinidade singular seja moderada, quer dizer que, precisamente enquanto uma determinidade absoluta, sendo por si, isto pelo qual ela se expressa, enquanto lei, seja suprassumido em parte, que assim seu ser-absoluto não seja respeitado; e de uma aplicação pura não pode ser questão, porque a aplicação pura seria a posição de determinidades singulares com exclusão de outras [determinidades]; mas, em nome de seu ser, estas emitem igualmente a exigência de que elas sejam tomadas em consideração, a fim de que a ação eficiente antagonista, de-

terminada, não por partes, mas pelo todo, seja ela mesma um todo. Diante deste conhecimento claro e determinado devem necessariamente sucumbir o esperar vazio e o pensamento formal, tanto de uma legislação absoluta quanto de um mandado judicial tirado da interioridade do juiz.

Foi mostrado, no caso do sistema da realidade que foi considerado, que a vida ética absoluta deve, necessariamente, se comportar negativamente a respeito dele; neste sistema o absoluto, como ele aparece sob a determinidade fixa deste, está posto como negativamente absoluto, como infinitude, a qual infinitude se apresenta, em face da oposição, como unidade formal, relativa, abstrata; naquele comportamento negativo ele é hostil, nesse, [está] ele mesmo sob a dominação deste sistema; nunca ele está indiferente a seu respeito. Mas a unidade que é indiferença dos opostos e que os aniquila e compreende nela, e a unidade que é somente indiferença formal ou a identidade da relação de realidades subsistentes, devem necessariamente elas próprias ser absolutamente enquanto um, por uma acolhida completa da relação na indiferença ela mesma. Quer dizer que o [aspecto] ético absoluto deve necessariamente se organizar completamente como figura, pois a relação é a abstração do lado da figura. Enquanto a relação é, na figura, absolutamente reduzida a uma indiferença, ela não cessa de ter a natureza da relação; permanece uma relação da natureza orgânica à natureza inorgânica. Mas, como foi mostrado acima, a relação, enquanto lado da infinitude, é ela própria uma relação dupla; [é relação,] em primeiro lugar, na medida em que é a unidade ou o ideal, em segundo lugar, na medida em que é o múltiplo ou o real, que é o [aspecto] primeiro e dominante. Segundo aquele lado, ele está propriamente na figura e na indiferença; e o não-repouso eterno do conceito ou da infinitude está, por uma parte, na organização mesma, consumindo-se e abandonando o fenômeno da vida, o que é, puramente, quantitativo, a fim de que, como sua própria semente, a vida, de suas cinzas, se eleve eter-

namente para uma nova juventude — por outra parte, aniquilando eternamente a diferença da vida para o exterior, e nutrin-do-se do inorgânico, e produzindo-o, fazendo surgir da indife-rença uma diferença, ou uma relação de natureza inorgânica, e suprasumindo de novo esta relação, e consumindo aquela como a si mesma; nós veremos em seguida o que é a natureza inorgânica do [aspecto] ético. Mas, em segundo lugar, neste lado da relação ou da infinitude, está também posta a subsis-tência do que é aniquilado, pois, precisamente, uma vez que o conceito absoluto é o contrário de si mesmo, com sua pura unidade e negatividade está também posto o ser da diferença; ou [ainda,] o aniquilar põe algo que ele aniquilou, ou o real; e assim haverá uma efetividade e diferença insuperável para a vida ética; a individualidade que, por causa da permanência que a infinitude estabeleceu aqui com toda a força de sua opo-sição, e não somente segundo a possibilidade, mas *actu*, segun-do a efetividade, está na oposição, não poderia purificar-se da diferença e absorver-se na indiferença absoluta. Que os dois [momentos], o ser suprasumido da oposição e sua subsistên-cia, não sejam somente ideais, mas também reais, é aqui de uma maneira geral a posição de uma separação e coloca à parte, de tal sorte que a realidade na qual a vida ética é objetiva seja fracionada em uma parte que é absolutamente acolhida na in-diferença e em outra na qual o real é, como tal, subsistente, logo [é] idêntico relativamente e traz em si mesmo somente o reflexo da vida ética absoluta. Assim é posta uma relação da vida ética absoluta, que seria totalmente imanente aos indiví-duos e [seria] sua essência, a vida ética relativa, que é real tam-bém nos indivíduos. A organização ética não pode, na realida-de, conservar-se pura, ou seja, de tal sorte que a expansão uni-versal do negativo seja, nela, entravada e posta de um só lado. Como, então, a indiferença aparece no real subsistente e é vida ética formal, mostrou-se mais acima. O conceito desta esfera é o [aspecto] *prático* real, considerado subjetivamente: da sensa-

ção ou da necessidade e da fruição físicas, considerado objetivamente: do trabalho e da posse; e este [aspecto] prático, como isso pode produzir-se segundo seu conceito, acolhido na indiferença, é a unidade formal, ou o *direito* que é nele possível; e, além dos dois [aspectos], o terceiro [aspecto] é enquanto o absoluto ou o [aspecto] *ético*; mas a realidade da esfera da unidade relativa, ou do [aspecto] prático e jurídico, é, no sistema da totalidade que ele forma, constituída como um estamento próprio.

Assim, segundo a necessidade absoluta do [aspecto] ético, dois estamentos, no qual um é enquanto estamento de [homens] livres, formam o indivíduo da vida ética absoluta, cujos órgãos são os indivíduos singulares, — e que, considerado do lado de sua indiferença, é o espírito vivo absoluto, do lado de sua objetividade, o movimento vivo e a fruição de si divina deste todo na totalidade dos indivíduos enquanto seus órgãos e membros — mas cujo lado formal ou negativo deve necessariamente ser também o lado absoluto, a saber, um trabalho que não visa ao aniquilamento das determinidades singulares, mas a morte, e que o produto, também, não é algo de singular, mas o ser e a conservação do todo da organização ética. Ao estamento de homens livres de que aqui se trata, Aristóteles prescreve como ocupação própria, porque os gregos tinham o termo *politeuein*, que significa: viver no, com e para seu povo, levar uma vida universal pertencendo inteiramente à coisa pública — ou o ato de filosofar; e estas duas ocupações, Platão, segundo sua vitalidade superior, não quer vê-las separadas, mas absolutamente ligadas. — Depois, [há] um estamento de homens não-livres, que está na diferença da necessidade e do trabalho, assim como no direito e na justiça da posse e da propriedade — [estamento] cujo trabalho visa à singularidade e assim não inclui nele o risco da morte. Com estes estamentos é preciso ter em conta o terceiro estamento, que, na rusticidade de seu trabalho não criador-formador, tem somente de ocupar-se com a terra como [seu] elemento, e cujo trabalho tem diante de si o todo da ne-

cessidade no objeto imediato, sem termos intermediários, que portanto é, ele mesmo, uma totalidade e indiferença compacta, como um elemento, [e] por aí se mantém fora da diferença do entendimento do segundo estamento, mantém seus corpos e seu espírito na possibilidade de uma vida ética absoluta formal, da bravura e de uma morte violenta, portanto pode aumentar o primeiro estamento segundo a massa e a essência elementar. Estes dois estamentos dispensam o primeiro da relação na qual a realidade, por uma parte na sua relação em repouso, por outra parte na sua relação ativa, é fixada como posse e propriedade e como trabalho, segundo a maneira que, de um modo que aí se limita por enquanto, entre os povos modernos, a classe dedicando-se à aquisição industriosa, cessou pouco a pouco de prestar o serviço militar, e cuja bravura se formou, sobre um modo mais depurado, num estamento particular, que é dispensado por esta classe da atividade da aquisição industriosa e por cuja posse e propriedade são, pelo menos, algo de contingente. A constituição daquele estamento, o segundo, é, conforme sua matéria, determinada assim por Platão, [a saber] que, estes que não podem tornar-se participantes do costume ético da bravura e da disciplina, e de todo outro costume ético, portanto da virtude, mas somente deste que, por sua natureza má plena de violência, impulsiona ao ateísmo bem como à arrogância e à injustiça, a arte régia os reprime e joga para a morte e o banimento e para o último ultraje — que, pelo contrário, as naturezas que jazem na rusticidade e baixeza, a arte régia as subjugam para fazer uma raça servil; e Aristóteles reconhece como que fazendo parte deste que, por sua natureza, não é sua coisa em si, mas a coisa de um outro, que se relaciona como um corpo a um espírito.

Mas a relação deste que, por sua natureza, é algo de um outro e não tem seu espírito em si mesmo, à individualidade absolutamente subsistente-por-si, pode, segundo sua forma, ser uma relação duplicada: a saber, ou bem uma relação dos indivíduos deste estamento, enquanto particulares em relação aos

indivíduos do primeiro, enquanto particulares, ou então [uma relação] do universal ao universal. Esta relação de escravidão desapareceu no fenômeno empírico da universalidade do império romano; na perda da vida ética absoluta e com o rebaixamento do estamento nobre, os dois estamentos, antes particulares, tornaram-se iguais entre si; e, com o término da liberdade, a escravidão necessariamente terminou. Enquanto o princípio da unidade formal e da igualdade devia fazer-se valer, ele suprassumiu em geral a diferença interior verdadeira dos estamentos e, em primeiro lugar, não realizou a separação, posta acima, dos estamentos e, ainda menos, a forma, por ela condicionada, de sua separação, segundo a qual eles são, sob a forma da universalidade, somente de estamento total a estamento total, na relação da dominação e da servidão, de tal sorte que, nesta relação também, os dois [termos] que estão na relação permanecem universais — enquanto, ao contrário, na relação de escravidão, a forma da particularidade é a forma determinante do vínculo, e que não há um estamento em face de um estamento, mas que esta unidade, de cada parte, é dissolvida na relação real, e que os [indivíduos] singulares são dependentes dos [indivíduos] singulares. O princípio da universalidade e da igualdade teve necessariamente de início de se tornar senhor do todo, de tal sorte que ele pusesse, em lugar de uma separação, uma mistura dos dois estamentos; nesta mistura sob a lei da unidade formal, o primeiro estamento é, na verdade, inteiramente suprassumido, e o segundo é constituído em um povo único; a imagem desta mudança, Gibbon a expressa nestes traços: [“] A longa paz e a dominação uniforme dos romanos introduziram um veneno lento e secreto nas forças vitais do império. As disposições interiores dos homens foram, pouco a pouco, niveladas, o fogo do gênio apagado, e mesmo o espírito militar evaporou. [...] A coragem pessoal permaneceu, mas eles não possuíam mais a coragem *pública* que é nutrida do amor da independência, do sentido da honra nacional, da presença do peri-

go, e do hábito de comandar; eles receberam leis e chefes da vontade de seu monarca, e [...] os descendentes das cabeças mais audazes se contentaram com a posição de cidadãos e de sujeitos; os corações aspiram mais alto se reunirem sob [...] a bandeira do imperador; e os países abandonados, privados de força ou de unidade política, afundaram-se insensivelmente na mole indiferença da *vida privada*”...]. — Com esta vida privada universal, e para a situação na qual o povo é composto apenas de um segundo estamento, está imediatamente presente a relação-de-direito formal, que fixa o ser-singular e o põe absolutamente, e o mais completo desenvolvimento da legislação aí reportando-se, ele também, formou-se e desdobrou-se a partir de uma tal corrupção e universal degradação. Este sistema de propriedade e de direito, que, por causa deste ser-sólido — do qual se falou — da singularidade, não é nada de absoluto e de eterno, mas inteiramente nisso que é finito e formal, deve, necessariamente, separado e eliminado realmente do estamento nobre, poder constituir-se num estado próprio, e aqui, então, poder estender-se inteiramente ao longo e ao largo. Pertencem-lhe, por uma parte, as questões, por elas mesmas subordinadas e permanecendo no [domínio] formal, que trazem sobre o fundamento do direito da posse, do contrato etc., mas por outra parte, em geral, toda a expansão sem fim da legislação, versando sobre — como Platão cita as rubricas destas coisas — “estes objetos de justiça que concernem aos contratos de [indivíduos] singulares a indivíduos singulares [e] versando sobre coisas ou trabalhos manuais, como também as injúrias e os golpes, as disposições concernentes à competência e às nomeações dos juízes — e se uma percepção ou imposição de direitos de alfan-dega é necessária sobre os mercados e os portos, [...] — enquanto sobre estas coisas não é conveniente fazer-se prescrições aos homens de valor; pois eles encontrarão facilmente por si mesmos tudo o que deve ser fixado a respeito destas coisas, se Deus lhes deu a graça de uma constituição verdadeiramente ética.

Mas, se este não é o caso, seguindo-se que eles passem sua vida a fixar e corrigir muitas coisas deste gênero, imaginando-se que se assegurarão, por fim, do melhor — que eles vivem como os doentes que, pela intemperança, não querem sair de seu mau regime [...] e, pelos remédios, não fazem mais que engendrar doenças mais variadas e maiores, enquanto esperam sempre, quando alguém lhes aconselha um remédio, reencontrar graças a ele a saúde; [...] assim cômicos são aqueles que dando às leis sobre as coisas citadas, e as emendando constantemente, imaginando-se alcançar, a seu respeito, um fim, [...] — não sabendo que, de fato, por assim dizer, eles decapitam a *hidra*. — “Se, então, é verdade que com um abuso e mal crescentes no povo, abrem-se numerosas cortes de justiça [...], e que de uma indigna e má educação [...] não se pode encontrar melhor signo senão que, de excelentes médicos e juízes, os homens vis e os artesãos não são os únicos a ter necessidade, mas também aqueles que se envaidecem de estar acima de uma cultura liberal [...] são forçados a ter uma justiça imposta por outros, enquanto senhores e juízes, [...] e passam muito tempo, diante dos tribunais, a acusar e a defender”, — se este sistema deve, forçosamente, ao mesmo tempo desenvolver-se como situação universal e destruir a vida ética livre lá onde ela está misturada com as relações que têm sido até agora questionadas e não está originariamente separada delas e de suas conseqüências, é necessário que este sistema seja acolhido conscientemente, conhecido em seu direito, excluído do estamento nobre, e que lhe seja acordado um estamento próprio, como seu império, no qual ele possa se fixar e, também sua desordem e a suprassunção de uma desordem por outra, desenvolver sua plena atividade. A potência deste estamento se determina, por conseqüência, de tal sorte que ele se encontra na posse, em geral, e na justiça que é aqui possível concernente à posse, que ao mesmo tempo ele tem a constituir um sistema coerente, e que, imediatamente por causa da relação da posse e acolhida na unidade formal,

cada [indivíduo] singular, uma vez que ele é, em si, capaz de [ter] uma posse, comporta-se a respeito de todos como [um] universal ou como burguês, — [que,] pela nulidade política, segundo a qual os membros deste estamento são as pessoas privadas, [ele] encontra a compensação nos frutos da paz e da aquisição industriosa, bem como na completa segurança da fruição destes, tanto na medida em que esta segurança concerne ao singular quanto na medida em que ela concerne ao todo deste; mas é o todo que concerne à segurança para cada [indivíduo] singular, na medida em que ele é dispensado da bravura e subtrai a necessidade, que pertence ao primeiro estamento, de expor-se ao risco de uma morte violenta, cujo risco é para o [indivíduo] singular a insegurança absoluta de toda fruição, posse e direito. Para a supressão desta confusão de princípios e sua separação constituída e consciente, cada um obtém seu direito, e só é realizado o que deve ser, a realidade da vida ética como indiferença absoluta, e, ao mesmo tempo, desta mesma vida ética como da relação real na oposição subsistente, de tal sorte que o último [momento] é reprimido pelo primeiro, e esta repressão é ela mesma reconduzida a uma indiferença e reconciliada. Esta reconciliação consiste precisamente no conhecimento da necessidade e no direito que a vida ética dá a sua natureza inorgânica e às potências subterrâneas, enquanto ela lhe cede e sacrifica uma parte de si mesma; pois a força do sacrifício consiste na intuição e objetivação do intrincado com o inorgânico, por aquela intuição esta intricação é desatada, o inorgânico separado e conhecido como tal, por aí ele mesmo acolhido na indiferença; mas o vivo, enquanto, o que ele sabe como uma parte dele mesmo, ele o põe neste ser inorgânico e o sacrifica à morte, reconheceu o direito de um tal ser [inorgânico e morto], e, ao mesmo tempo, purificou-se desse último.

Isso não é senão a representação, no aspecto ético da tragédia, que o absoluto joga eternamente com ele mesmo, [a saber] que ele se engendra eternamente na objetividade, abandona-se

por aí, nesta figura que é a sua, à paixão e à morte, e, de suas cinzas, eleva-se na majestade. O divino, na sua figura e objetividade, tem imediatamente uma natureza duplicada, e sua vida é o absoluto ser-um destas [duas] naturezas; mas o movimento do conflito absoluto destas duas naturezas se expõe, na natureza divina, que aí é compreendida, como a bravura, com a qual ela se liberta da morte da outra natureza lutando com ela, [e.] todavia, por esta libertação, dá sua própria vida — porque esta é somente no ser ligado com este Outro —, mas ressuscita igual e absolutamente a partir e fora dele, pois, nesta morte, enquanto ela é o sacrifício da segunda natureza, a morte é reprimida; — mas, aparecendo igualmente à outra [natureza], o movimento divino se expõe de tal sorte que a pura abstração desta natureza, que seria uma potência simplesmente subterrânea, [uma potência] negativa pura, é suprassumida pela reunião viva com a natureza divina, que esta transparece no interior de si mesma e, por este ser-um ideal no espírito, faz dela seu corpo vivo reconciliado, que, enquanto ele é o corpo, permanece, ao mesmo tempo, na diferença e na caducidade, e, pelo espírito, intui o divino como um ser estranho a si-mesmo. — A imagem desta tragédia, determinada de maneira mais precisa para o [aspecto] ético, é a solução disto que foi o processo das Eumênides, como as forças do direito, que está na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, concernente a Orestes, diante da organização ética, o povo de Atenas — o qual, de maneira humana, enquanto o Areópago de Atenas, deposita na urna das duas forças votos em número igual, reconhece a subsistência de todas as duas uma ao lado da outra, entretanto, assim, não regula o conflito e não determina nenhuma relação e nenhum vínculo entre estas forças —, mas, de modo divino, enquanto Atena de Atenas, restitui totalmente o homem que foi, pelo próprio deus, implicado na diferença, a este e, com a separação das forças que tinham todas as duas partes no crime, empreende assim a reconciliação de uma maneira tal que as Eumênides seriam hon-

radas por este povo enquanto forças divinas e teriam agora sua permanência na cidade, se bem que sua natureza selvagem desfrutasse da intuição de Atena tendo seu trono no alto, sobre a colina fortificada, em face de seu altar erigido na parte baixa da cidade, e por aí seria pacificada.

Se a *tragédia* reside nisto que a natureza ética separa de si e se opõe como um destino a sua natureza inorgânica, a fim de que ela não se engaje numa intricação com esta, e, pelo reconhecimento deste destino no combate, é reconciliada com a essência divina, enquanto ela é a unidade das duas, pelo contrário — para desenvolver completamente esta imagem — a *comédia*, em geral, tombará ao lado da ausência do destino; seja que ela tombe no interior da vitalidade absoluta, e assim represente somente as sombras de oposição ou os combates para rir com um destino fabricado e um inimigo, produzido pela ficção, seja que ela tombe no interior da não-vitalidade, e assim represente somente as sombras de subsistência-por-si e da absolutidade — a comédia naquela forma sendo a antiga ou divina comédia, a comédia nesta forma sendo a comédia moderna. A *comédia divina* é sem destino e sem verdadeiro combate, pela razão de que nela a absoluta segurança e certeza da realidade do absoluto é sem oposição, e o que, como oposição, introduz um movimento nesta completa segurança e tranqüilidade é somente uma oposição privada de seriedade, não tendo nenhuma verdade interior — que esta oposição se apresenta neste caso, em face da divindade, aparecendo na dimensão disto que é estranho, e fora, mas tendo-se aí uma certeza absoluta, como o resto ou o sonho de uma consciência, de uma subsistência-por-si isolada em sua singularidade, também como uma consciência, certamente fixada e mantida firme, da originalidade própria, mas ela mesma em uma completa impotência e privação de força — ou ainda que a oposição se apresenta também numa divindade, tendo o sentimento de si e consciente nela mesma, que, com consciência, se engendra de oposições e de jogos nos quais ela arrisca,

com uma absoluta leveza de espírito, um ou outro de seus membros para obter um preço determinado, e deixa seus lados e momentos multiformes vir à luz em uma individualidade completa e se formar nas organizações próprias, da mesma forma que ela pode, em geral, também enquanto todo, tomar seus movimentos, não como movimentos em face de um destino, mas como contingências, estimando-se ela mesma invencível, estimando a perda por nada, certa do domínio absoluto sobre toda originalidade própria e extravagância, e consciente disto que Platão diz, a propósito de outra coisa, a saber, que uma cidade tem uma impressionante e forte natureza. Tal organização ética crescerá, por exemplo, sem perigo nem angústia ou inveja, dos membros singulares aos extremos do talento em cada arte, ciência e saber-fazer, e fará deles nestes domínios algo de particular, segura dela mesma, [e] de que tais monstruosidades divinas não prejudicam a beleza de sua figura, mas são os traços cômicos que serenam um momento de sua figura; como de tais arrebatamentos serenando traços singulares, nós poderemos, para citar um povo determinado, olhar Homero, Píndaro, Êsquilo, Sófocles, Platão, Aristófanes etc., mas igualmente, tanto na reação séria contra a particularização tornando-se mais séria em Sócrates, e além do mais, no arrependimento por ela, quanto na multidão pululante e a alta energia das individualizações, germinando ao mesmo tempo, nós não desconhecemos que havia aí isto que anunciava a vitalidade interior, permitindo [a esta organização ética] emergir em seus extremos, [o que anunciava] na maturidade de suas sementes sua força, mas também a proximidade da morte deste corpo que a carregava, e que, quanto às oposições que ela mesma, em geral, provocava e que ela podia antes, mesmo no seu aspecto mais sério e tendo um empreendimento maior, como as guerras, suscitar e cultivar como as contingências e com uma igual leveza de espírito, [ela] não devia mais tomá-los pelas sombras, mas por um destino tornando-se muito forte.

Mas, de um outro lado, há a outra *comédia*, na qual as intricações são sem destino e sem verdadeiro combate, porque a natureza ética está presa naquele mesmo; os nós não se entrelaçam aqui em jogo de oposições, mas nas oposições sérias por este instinto ético, todavia cômicos para o espectador, e a salvação *vis-à-vis* destes é procurada em uma afetação de caráter e de absolutidade, que se encontra constantemente enganada e desconcertada. O instinto ético (porque não é a natureza ética absoluta consciente que joga nesta comédia) deve necessariamente, para dizê-lo brevemente, mudar o ser subsistente na absolutidade formal e negativa do direito, e por aí dar à sua angústia o aviso de que há uma fixidez para sua posse, erigir seus bens, por tratados e contratos e por todas as garantias imagináveis estipuladas pelas cláusulas, em algo de seguro e de certo, deduzir os sistemas concernindo-os da experiência e da razão como da certeza e da própria necessidade, e fundamentá-los com os raciocínios mais profundos — mas, da mesma maneira que os espíritos subterrâneos, no poeta, viam as plantações que eles faziam nos desertos do inferno destruídas pela primeira borrasca, igualmente [o instinto ético deve necessariamente] ver vencidas, pelo primeiro movimento, no qual o espírito da terra se volta ou mesmo se endireita, as metades de ciências e ciências inteiras que, estando provadas, a partir da experiência e da razão, [ver] um sistema de direito reprimido pelo outro, [ver] aqui a humanidade vir em lugar da dureza, aí, ao mesmo momento, a força da vontade vir em lugar da segurança do contrato; e, no [domínio] científico como na realidade efetiva, [ver] devastadas as posses, os meios adquiridos e os mais seguros princípios e direitos — e, ou bem imaginar-se que estes são os esforços próprios, mantendo-se em suspenso, com razão e vontade, acima do destino, que se esgotam pelo trabalho em tal material e que puderam provocar tais mudanças, ou bem, ainda, inflamar-se a seu respeito, como a respeito de algo de inesperado e incongruente, e de início invocar todos os deu-

ses contra tal necessidade, e depois acomodar-se; nos dois casos, o instinto ético, que procura nestas finitudes uma infinitude absoluta, não dá mais que a farsa de sua crença e de sua ilusão não morrendo, que, sendo repleto de obscuridade aí onde ela se imagina estar repleta de claridade, está já em perda e em falta, lá onde ela se imagina repousar nos braços da justiça, da segurança e mesmo da fruição.

A comédia separa uma da outra as duas zonas do [aspecto] ético, de tal sorte que ela deixa viver cada uma puramente por ela mesma, que, numa as oposições e o finito são uma sombra sem essência, enquanto na outra o absoluto é uma ilusão; mas a relação verdadeira e absoluta é que uma aparece seriamente na outra, que cada uma está com a outra em uma relação quase corporal, e que elas são reciprocamente uma para a outra o destino sério; a relação absoluta é, assim, proposta na tragédia.

Pois, se bem que, na figura viva ou a totalidade orgânica da vida ética, o que constitui o lado real desta última seja no finito e, por esta razão, não possa, na verdade, fazer entrar em e por si completamente sua essência corporal na divindade desta vida ética, ele exprime, portanto, já em si mesma a Idéia absoluta desta, mas desfigurada; ela não reúne, na verdade, em seu interior os momentos, mantidos um fora do outro enquanto necessidade, da vida ética para fazer a infinitude absoluta, mas ela tem esta unidade somente como uma subsistência por si só negativa imitada, a saber, como liberdade do [indivíduo] singular; mas esta essência real está, portanto, ligada sem reserva à natureza e figura indiferente absoluta da vida ética; se lhe é preciso intuir esta somente como um ser estranho, ela o intui portanto, e, no espírito, não faz senão um com ela. Isto que, sem reserva, mesmo para esta essência, é primeiro, é que o que é a figura inteiramente pura e indiferente e a consciência absoluta seja, e o que é segundo, é o que importa pouco, a saber, que ela mesma, enquanto o real, aí se relaciona somente como sua consciência empírica — como também o que é primeiro, é que

seja uma obra de arte absoluta, e que o que é somente segundo, é [que] se este indivíduo singular determinado é seu autor ou se ele não faz senão a intuir e dela desfrutar. Tão necessária que é esta existência do absoluto, quanto necessário igualmente é este partilhar, [a saber] que algo seja o que é o espírito vivo, a consciência absoluta, e a indiferença absoluta do ideal e do real da vida ética ela mesma, mas outra coisa sua alma encarnada e mortal e sua consciência empírica, que não pode reunir completamente sua forma absoluta e a essência interior, mas desfruta, portanto, da intuição absoluta como de um ser de qualquer sorte que lhe seja estranho, e [que], pela consciência real, é uma com este ser pela crença e a confiança, assim como pela obediência, mas, para a consciência ideal, se reúne inteiramente com ele na religião, o deus comum e a serviço deste último.

Mas o que, sob a forma exterior do primeiro estamento, nós colocamos num dos lados é a consciência absoluta real da vida ética. Ela é consciência, e, como tal, segundo o lado negativo, infinitude pura e a abstração suprema da liberdade, quer dizer a relação, conduzida até sua suprassunção, da repressão, ou a morte violenta livre — mas, segundo o lado positivo, a consciência é a singularidade e particularidade do indivíduo. Mas este ser em si negativo, a saber, a consciência em geral, cujas diferenciações indicadas são apenas os dois lados, é, de um modo completo, acolhido absolutamente no positivo, sua particularidade e sua infinitude ou idealidade estão absolutamente no universal e no real — o qual ser-um é a Idéia da vida ética absoluta da condição ética. Neste ser-um da infinitude e da realidade na organização ética, a natureza divina, que Platão diz ser um animal imortal, mas cuja alma e o corpo estão unidos para a eternidade desde o nascimento, parece apresentar a riqueza de sua multiplicidade variada, ao mesmo tempo na mais alta energia da infinitude e unidade, que torna a natureza totalmente um simples elemento ideal. Pois, se o mineral mais perfeito representa bem, em cada parte que é separada de uma

massa, a natureza do todo, sua forma ideal é, tanto enquanto forma interior da fratura quanto igualmente enquanto forma exterior da cristalização, uma exterioridade recíproca, e o que não está aqui, como nos elementos da água, do fogo e do ar, cada parte singular é a natureza realizada e o representante do todo, tanto segundo a essência quanto segundo a forma ou a infinitude. Assim como a forma real do mineral não é penetrada pela identidade verdadeira da infinitude, assim também o sentido deste mineral não tem nenhuma consciência; sua luz é uma cor singular e não vê — ou, se ele é a indiferença da cor, não há aqui nenhum ponto de parada contra a passagem desta, através dele mesmo; sua tonalidade ressoa a partir de algo estranho que não é de si; seu gosto não tem paladar, seu olfato não sente cheiro, seu peso e sua dureza não são mais sentidos; se ele não está preso na singularidade das determinações do sentido, mas as reúne na indiferença, ele é a ausência-de-diferença não desenvolvida, fechada nela mesma, não a unidade, separando-se dela mesma e subjugando sua separação — como também os elementos, que em todas as suas partes são parecidos a eles mesmos, tem neles somente a possibilidade, não a efetividade, das diferenças, e somente a indiferença sob a forma da quantidade, não enquanto indiferença disto que é posto qualitativamente. Mas a terra, enquanto o elemento orgânico e individual, se espalha pelo sistema de suas figuras, a partir da rigidez e individualidade primeira, no qualitativo e na diferença, e é somente na indiferença absoluta da natureza ética que ela se resume na igualdade completa de todas as partes e [no] ser-um real absoluto do singular com o absoluto — no éter primeiro, que, a partir de sua forma igual a ela mesma, fluida e mole, dispersa sua quantidade pura, através das formações individuais, na singularidade e no número, e reprime completamente este sistema absolutamente fracionado e rebelde pelo qual o número é reduzido para dar a unidade pura e a infinitude, e se torna inteligência, e que assim o negativo, pelo que ele

se torna absolutamente negativo — pois o conceito absoluto é o contrário absoluto imediato de si mesmo, e o nada é, como diz um antigo, não menos que o algo — pode ser completamente um com este que é positivamente absoluto; e, na inteligência, a forma, ou ideal, é forma absoluta, e, como tal, real, e, na vida ética absoluta, a forma absoluta está ligada da maneira mais verdadeira com a substância absoluta. Entre as individualidades as formações que residem entre a substância simples [que está] na realidade, enquanto puro éter, e esta substância, enquanto ela está unida com a infinitude absoluta, nenhuma pode trazer a forma e a unidade qualitativa — quer seja por meio da igualdade quantitativa, elementar, do todo e das partes, ou nas formações superiores, por meio da individualização indo ao ser mais singular das partes, e, ao mesmo tempo, da reunião formal destas em um todo por meio da sociabilidade das folhas das plantas, do sexo, da vida em rebanho e do trabalho em comum dos animais — à indiferença absoluta com a essência e a substância, que está na vida ética —, porque somente na inteligência a individualização é conduzida ao extremo absoluto, isto é, ao conceito absoluto, o negativo é conduzido até o absolutamente-negativo, [a saber] de ser o contrário não mediatizado de si mesmo. Esta é assim somente capaz — sendo singularidade absoluta, de ser absoluta universalidade — sendo absoluta negação e subjetividade, de ser absoluta posição e objetividade — sendo absoluta diferença e infinitude, de ser absoluta indiferença, e de ser a totalidade *actu* no desenvolvimento de todas as oposições, e *potentia* no absoluto ser-aniquilado e ser-um destas, a identidade suprema da realidade e da idealidade.

Se o éter tem, nas indiferenças de luz, lançado para fora em direção da multiplicidade variada sua indiferença absoluta, e se ele tem, nas flores dos sistemas solares, feito nascer fora na expansão sua razão e totalidade interior, se, entretanto, estes indivíduos de luz evocados inicialmente são dispersados na

multiplicidade, enquanto os indivíduos que formam as pétalas, dispondo-se em círculo, destas flores dos sistemas solares evocadas depois devem necessariamente se manter em face daqueles numa individualidade rígida, e se, desta sorte, à unidade daqueles falta a forma da universalidade, à unidade destas [falta] a unidade pura, e se nenhuma das duas traz nela o conceito absoluto como tal — no sistema da vida ética os elementos desdobrados uns fora dos outros da flor do sistema celeste são tomados junto, e os indivíduos absolutos são plenamente unificados junto na universalidade, e a realidade ou o corpo não faz senão um, no mais alto ponto, com a alma, porque a multiplicidade real do corpo não é outra coisa que a idealidade abstrata, [e] os conceitos absolutos, de puros indivíduos, e por isso que estes eles mesmos têm o poder de ser o sistema absoluto. É porque, se o absoluto é isto, [a saber] que ele intui-se, e isto como ele mesmo, e se esta intuição absoluta de que se trata lá e este conhecimento de si que se trata aqui, esta expansão infinita de que se trata lá e esta infinita retomada em si mesmo desta última que se trata aqui, não fazem absolutamente senão um, então, se os dois [momentos] são, enquanto atributos, reais, o espírito é mais alto que a natureza; pois, se esta é a absoluta intuição de si e a efetividade da mediação e do desenvolvimento infinitamente diferenciados, o espírito, que é a intuição de si como de si mesmo ou o conhecimento absoluto, está, na retomada em si mesmo do universo, tanto a totalidade — aos elementos jogados uns fora dos outros — desta multiplicidade sobre a qual ele tomou, quanto a absoluta idealidade desta, na qual ele aniquila esta exterioridade recíproca, e a reflete em si como no ponto-de-unidade não mediatizado do conceito infinito.

Desta Idéia da natureza da vida ética absoluta libera-se como resultado uma relação da qual novamente há de que se falar, a relação da vida ética do indivíduo com a vida ética absoluta real, e a relação das ciências que tratam destas, da moral e do direito natural. Como, com efeito, a vida ética absoluta

real compreende reunida nela a infinitude, ou o conceito absoluto — a singularidade pura — [tomada] sem reserva e em sua abstração suprema, ela é imediatamente vida ética do [indivíduo] singular, e, inversamente, a essência da vida ética do [indivíduo] singular é, sem reserva, a vida ética absoluta real e, por esta razão, universal; a vida ética do [indivíduo] singular é uma pulsação do sistema inteiro, e o próprio sistema inteiro. Nós destacamos aqui como uma indicação da língua, outras vezes recusada, que é perfeitamente justificada a partir disto que precede, a saber, que está na natureza da vida ética absoluta, ser um universal ou [de ser] os *costumes éticos* — que tanto a palavra grega que designa a vida ética quanto a palavra alemã exprimem excelentemente esta natureza que lhe é própria —, mas que os recentes sistemas da vida ética, enquanto fazem de um ser-para-si e da singularidade o princípio, não podem deixar de expor igualmente estas palavras e sua relação — e que esta indicação interior se confirma aqui tão poderosa que estes sistemas, para designar *seu* objeto de estudo, não puderam empregar para isto estas palavras deturpando-as, mas adotaram a palavra *moralidade*, que, certamente, segundo sua origem, reenvia igualmente, para isto que ela indica, nesta direção, mas, uma vez que ela é mais uma palavra que foi inicialmente fabricada, não se volta também imediatamente contra sua pior significação.

Mas a vida ética absoluta é, após o que precede, tão essencialmente a vida ética de todos, de tal modo que não se pode dizer que ela se reflete inteiramente no indivíduo singular, pois ela é tanto sua essência quanto o éter penetrando a natureza é a essência inseparável das figuras da natureza, e que a idealidade das formas aparentes desta, o espaço, não se particulariza absolutamente por nada, em nenhuma; mas, da mesma maneira como as linhas e os ângulos do cristal, nos quais ele expressa a forma exterior de sua natureza, são negações, igualmente a vida ética, na medida em que ela se expressa também no indivi-

duo singular como tal, é um negativo. Ela não pode, em primeiro lugar, expressar-se no [indivíduo] singular se ela não é sua alma, e ela não o é senão na medida em que ela é um universal e o espírito puro de um povo; o positivo é, por natureza, anterior ao negativo; ou, como o diz Aristóteles, o povo é, por natureza, anterior ao [indivíduo] singular — pois, se o [indivíduo] singular, tomado à parte, não é nada de subsistente-por-si, é necessário, igualmente em todas as partes, estar numa única unidade com o todo —, mas este que não pode estar numa comunidade, ou que, por [ser] subsistente-por-si, não tem necessidade de nada, não é uma parte de um povo e, por esta razão, é ou [um] animal ou [um] deus. Em seguida, na medida que ela se expressa no indivíduo singular como tal, ela é posta sob a forma da negação, quer dizer que ela é a possibilidade do espírito universal; e as propriedades éticas que pertencem ao [indivíduo] singular, como a coragem, ou a temperança, ou a economia, ou a liberalidade etc., são uma vida ética negativa, a saber tal que, na particularidade do [indivíduo] singular, não seja verdadeiramente fixada uma singularidade, nem feita uma real abstração — e as possibilidades ou capacidades de ser na vida ética universal. Estas virtudes, que são, em si, as possibilidades e, numa significação negativa, são o objeto da moral e vê-se que a relação do direito natural e da moral se inverteu, desta maneira — que, com efeito, à moral retorna somente o domínio deste que é em si negativo, mas, ao direito natural, o que é verdadeiramente positivo, segundo seu nome, [a saber] que ele deve construir a maneira como a natureza ética alcança o seu direito verdadeiro — enquanto, pelo contrário, se tanto o negativo quanto também este enquanto abstração da exterioridade, da lei moral formal, da vontade pura e da vontade do indivíduo [singular], e depois as sínteses destas abstrações como a coerção, a limitação da liberdade do [indivíduo] singular pelo conceito da liberdade universal etc. expressam a determinação do direito natural, seria um não-direito

natural, enquanto, quando se coloca o fundamento de tais negações como realidades, a natureza ética é mergulhada na mais profunda corrupção e infortúnio.

Mas igualmente estas propriedades são o reflexo da vida ética absoluta no indivíduo singular enquanto ele é o negativo, mas no indivíduo singular que está numa indiferença absoluta com o universal e o todo — portanto seu reflexo em sua consciência pura —, da mesma forma é preciso que como um reflexo dela na consciência empírica esteja presente e que tal reflexo constitua a natureza ética do segundo estamento, que está na realidade, mantendo-se em sua fixidez, na posse e propriedade, e fora da bravura. É então, para este reflexo da vida ética absoluta, que a significação habitual da moralidade pode mais ou menos convir; [é] o *formalismo* da posição como não diferente das determinidades da relação, pois a vida ética do burguês ou do homem privado, pela qual a diferença das relações é fixa, e que depende destas e está nelas. Uma ciência desta moralidade é, por consequência, antes de toda a noção destas relações, de tal sorte que, na medida em que elas são consideradas em relação ao elemento ético, pois esta noção, por causa do ser-fixado absoluto, só possa ser formal, precisamente esta expressão apontada mais acima como tautológica encontra aqui seu lugar: esta relação é somente esta relação; se tu estás nesta relação, seja então, relativamente à mesma e nela mesma; pois, se, nas ações que têm uma relação com esta relação, tu não ages em relação com ela, tu a aniquilas, tu a suprimes. O sentido verdadeiro desta tautologia inclui, ao mesmo tempo, imediatamente nela mesma que esta relação não é nada de absoluto e que assim a moralidade, ela também, que a visa, é algo de dependente e não é nada de verdadeiramente ético — cujo sentido verdadeiro emana, segundo o que foi dito acima, disto, [a saber] que só a forma do conceito, a unidade analítica, é o absoluto, e então o negativamente absoluto, por causa do conteúdo que, enquanto algo de determinado, contradiz a forma.

Mas estas propriedades que foram tratadas, que são verdadeiramente éticas, enquanto nelas o particular ou negativo aparece [como] acolhido puramente na indiferença, podem-se chamar de propriedades éticas, e somente então de virtudes quando elas se individualizam, novamente, em uma energia superior e, todavia no interior da vida ética absoluta, se tornam de certo modo figuras próprias, tais como as virtudes de um Epaminondas, de um Aníbal, de um César e alguns outros. Como de tais energias, elas são as figuras, e, então, não são em si mesmo absolutas, não mais que as figuras de outras formações orgânicas, mas [elas são] o emergente mais forte de um lado da Idéia do todo; e a moral das virtudes, ou — se nós queremos determinar a moral, em geral, da moralidade e se, pela exposição da virtude, o nome de *ética* era tomado — a ética deve necessariamente, por esta razão, ser somente uma descrição natural das virtudes.

Como, então, esta tem relação com o subjetivo ou negativo, o negativo em geral deve, necessariamente, ser diferenciado, enquanto a subsistência da diferença e enquanto a falta desta; aquele primeiro negativo é o que foi tratado há pouco; mas este outro negativo aqui, a falta da diferença, representa a totalidade, enquanto algo de envolvido e de não desdobrado, no qual não há o movimento e a infinitude em sua realidade. O vivo, sob esta forma do negativo, é o *devenir* da vida ética, e a *educação*, segundo sua determinidade, é a supressão progressiva, que se manifesta, do negativo ou subjetivo; pois a criança é, enquanto [ela é] a forma da possibilidade de um indivíduo ético, um [ser] subjetivo ou negativo cujo devenir-adulto é a cessação desta forma e cuja educação é a disciplina ou a repressão; mas o que é o positivo e a essência, o que é embebido no interior da vida ética universal, vive na intuição absoluta desta, inicialmente, como de uma essência estranha, a concebe cada vez mais e, assim, passa ao espírito universal. Daí decorre, por si mesmo, que as virtudes que foram tratadas, como também a vida ética

absoluta, não são, mais que o devenir desta, através da educação, um esforço em vista de uma vida ética própria e separada, e que o zelo desdobrando-se por uma vida ética positiva própria é algo que é vão e em si mesmo impossível; e, a respeito da vida ética, somente o que há de verdadeiro é a palavra dos homens mais sábios da Antiguidade, [a saber] que o que é ético é o viver conforme os costumes éticos de seu país; e, a respeito da educação, [é o que] um pitagórico respondeu, quando alguém lhe perguntou qual seria a melhor educação para seus filhos: “É que tu faças dele um cidadão de um povo bem organizado”.

Se, desta sorte, o elemento absolutamente ético tem seu corpo orgânico em conformidade com os indivíduos e, se o que é seu movimento e sua vitalidade no ser e agir comum de todos é absolutamente idêntico tanto no universal quanto no particular, e se nós o temos considerado há pouco na particularidade — mas de tal maneira que a essência disto seja absolutamente-idêntica —, mas em geral, na identidade que foi tratada, é preciso representar-se também na *forma da universalidade* e do conhecimento, enquanto *sistema da legislação* — de tal sorte que este sistema expresse, plenamente, a realidade ou os costumes éticos vivos presentes — a fim de que não se produza, como é caso freqüente, que o que num povo é justo e na efetividade não possa ser conhecido, a partir de suas leis, cuja inaptidão para colocar os costumes éticos reais sob a forma de leis, e o medo angustiado de pensar estes costumes éticos, de os olhar e reconhecer como seus, são o sinal da barbárie. Mas esta idealidade dos costumes éticos, esta forma da universalidade, que é a deles, nas leis, deve necessariamente, na medida em que ela subsiste como idealidade, ao mesmo tempo também estar, em compensação, plenamente reunida com a forma da particularidade e, assim, a idealidade como tal [deve necessariamente] adquirir uma figura absoluta pura, ser, então, intuída e adorada como um deus do povo, e esta intuição [deve necessariamente], por seu turno, ter sua vivacidade e seu movimento cheio de alegria num culto.

A CIÊNCIA ESPECULATIVA E AS CIÊNCIAS POSITIVAS DO DIREITO

Depois de termos assim exposto a vida ética absoluta nos momentos de sua totalidade e construído sua Idéia, [e] também aniquilada a distinção, reinante em relação a ela, entre legalidade e moralidade, bem como as abstrações, ligadas a esta distinção, da liberdade universal de uma razão prática formal, como coisas-de-pensamento desprovidas de essência, depois [foi] determinado, não por uma eventual mistura dos dois princípios, mas por sua suprassunção e a constituição da identidade ética absoluta, as diferenças da ciência do direito natural e da moral, segundo a Idéia absoluta — nós estabelecemos que sua essência não é uma abstração, mas a vitalidade do [aspecto] ético, e que sua diferença concerne somente ao que é exterior e negativo, e além do mais que esta diferença, ao mesmo tempo, é a relação plenamente invertida em relação à outra diferença, enquanto, segundo esta última, ao direito natural deve ser dado como essência o que é formal e negativo, mas, à moral, o que é absoluto e positivo, mas de tal maneira que, mesmo este absoluto, ele também, é, em verdade, algo que não é menos formal e negativo, e que o que se chama aqui [o] formal e [o] negativo não é absolutamente nada.

Nós temos agora de indicar ainda *a relação do direito natural com as ciências positivas do direito*, e retomar o fio [do desenvolvimento] deste direito natural aí onde nós interrompemos o prosseguimento do seu estudo, e designar o local aonde ele chega.

Destaquemos para começar, de uma maneira geral, que a filosofia, pela universalidade do conceito de uma determinidade ou de uma potência, fixa-se arbitrariamente seu limite em relação a uma ciência determinada; a ciência determinada não é senão a exposição e análise (a palavra sendo tomada em seu sentido mais elevado) progressiva da maneira que isto que a filosofia deixa, sem o desenvolver, como uma determinidade simples, se ramifica por seu turno e é em si mesmo totalidade. Mas a possibilidade de tal desenvolvimento reside, *formalmente*, nisso que, na Idéia, há imediatamente a lei da forma absoluta e da totalidade, segundo a qual uma determinidade pode ser mais conhecida e desenvolvida; mas a possibilidade *real* está presente pelo fato de que tal determinidade ou potência não desenvolvida pela filosofia não é uma abstração ou um átomo verdadeiramente simples, mas, como tudo na filosofia, [é] realidade, e uma realidade é realidade, por esta razão é totalidade e, igualmente, o sistema de potências; expor a potência como [uma] tal [totalidade] é o desenvolvimento que pertence à ciência determinada.

Daí que nós poderíamos dizer, por agora, que uma boa parte do que se denominam ciências positivas do direito, pode ser o todo destas, tornar-se-ia no interior da filosofia completamente desenvolvida e desdobrada — e que, por esta razão, elas se constituem como ciências próprias, elas não são nem excluídas da filosofia nem opostas a ela; pelo ser-por-si e a diferenciação empírica deste corpo de ciências não é posta nenhuma diferenciação verdadeira deste com a filosofia. O fato de que elas se nomeiem ciências empíricas, de que por uma parte querem ter sua aplicabilidade no mundo efetivo e fazer valer suas leis e suas maneiras de proceder também diante da maneira

comum de se representar [as coisas], por uma outra parte relacionando-se a sistemas individuais de constituições e legislações existentes, e pertencem a um povo determinado como também a um tempo determinado, não determina nenhuma diferença excluindo-as necessariamente da filosofia, pois nada deve ser também aplicável à realidade efetiva nem ser tampouco justificado diante da maneira universal de representar-se [as coisas], quer dizer diante daquela que é verdadeiramente universal — pois há maneiras comuns de se representar [as coisas], que são no caso muito particulares — que [é] o que vem da filosofia; igualmente, nada deve poder ser tão individual, vivo e subsistente quanto precisamente isto mesmo. Para poder falar da relação destas ciências com a filosofia, é preciso, preliminarmente, fixar e determinar uma diferença pela qual elas são as ciências positivas.

Em primeiro lugar, as ciências positivas compreendem, sob a realidade efetiva à qual elas pretendem relacionar-se, não somente o que é histórico, mas também os conceitos, princípios, relações e, de uma maneira geral, muitas coisas que pertencem em si à razão e devem expressar uma verdade e necessidade interior. Ora, a respeito de tais coisas, em nomear a realidade efetiva e a experiência, e tê-las firme como algo de positivo de encontro à filosofia, deve ser em e por si reconhecido como inadmissível. É impossível que o que a filosofia demonstre como não real se apresente verdadeiramente na experiência; e, se a ciência positiva nomeia a realidade efetiva e a experiência, a filosofia pode, igualmente, expressar segundo a relação empírica sua demonstração da não-realidade de um conceito afirmado pela ciência positiva, e negar que este não real que foi questão, que a ciência positiva pretende encontrar na experiência e na realidade efetiva, seja encontrado nelas. A opinião que se faz da experiência de algo [como] tal, uma maneira de ver subjetiva contingente, a filosofia, sem dúvida, as admitirá, mas a ciência positiva, quando pretende encontrar e mostrar na experiência

as suas representações e [os seus] conceitos fundamentais, quer assim afirmar algo de real, de necessário e de objetivo, não uma maneira de ver subjetiva. Se algo é uma maneira de ver subjetiva ou uma representação objetiva, uma opinião ou uma verdade, só a filosofia pode decidir. [A filosofia] pode refutar *ad hominem* a maneira de fazer da ciência positiva e, além do mais, ela lhe nega o fato de que uma representação lhe pertencendo se apresente na experiência, afirmar, ao contrário, que só a representação que pertence à filosofia pode ser encontrada na experiência. Que a filosofia possa mostrar sua representação na experiência, a razão reside imediatamente na natureza ambígua do que se chama experiência. Pois isso não é a intuição imediata, mas a intuição elevada no [aspecto] intelectual, pensada e explicada, tirada de sua singularidade e expressa como necessidade, que vale como experiência. O que importa assim, quanto ao que é mostrado na experiência e como experiência, isso não é nela o que, em relação à separação que é trazida na intuição pelo pensamento, nós podemos chamar [a] realidade efetiva. Mas, a intuição sendo conduzida no campo do pensamento, é necessário que a opinião se renda à verdade da filosofia. Ora, esta diferenciação — que tem sido tratada — de que a ciência positiva crê, na sua opinião, ter tomado imediatamente da intuição, mas pela qual ela mesma a determinou como por uma relação e conceito dela, do que não pertence ao pensamento é, em todos os casos, muito fácil de mostrar, e, portanto, a plena competência da filosofia em se autoprovar [é muito fácil]. Em seguida, porque tal pensamento que chama à realidade efetiva tem costume de ser, na sua opinião, verdadeiramente positivo no que ele está na oposição e tem firme as determinidades, portanto toma por absolutas as coisas de pensamento ou coisas da imaginação, e, ao tirar seus princípios, ele é exposto a isto que, igualmente cada determinidade, sempre lhe é mostrada a determinidade oposta, e disso que ele admite é bem antes diretamente o contrário, do que é derivado. Igualmente, se um

aumento da densidade ou do peso específico de um corpo é explicado como um crescimento da força atrativa, isto pode também ser explicado como um crescimento da força repulsiva; pois somente pode haver tanto mais atração quanto mais há de repulsão; um [dos momentos] não tem significação senão em relação ao outro; na medida em que um seria maior que o outro, nesta mesma medida ele seria absolutamente maior; e isto que, então, deveria ser visto como um crescimento de um pode ser olhado rigorosamente como um crescimento de [seu] contrário.

Igualmente, assim, quando, no direito natural em geral ou no caso da teoria da pena em particular, uma relação é determinada como coerção, e que a filosofia demonstra o caráter insignificante deste conceito, enquanto a ciência positiva invoca a experiência e a efetividade, [a saber] que a coerção seria certa e efetivamente algo real, que a coerção teria efetivamente lugar, a não-realidade — demonstrada pela filosofia — disso pode, com o mesmo direito e com a invocação da experiência e da efetividade, ser expressa em termos tais que, segundo eles, não haveria absolutamente nenhuma coerção e que um homem nunca teria sido coagido e jamais seria coagido. Pois se trata aqui absolutamente da explicação do fenômeno, [a saber] se, com vista à representação da coerção, algo é considerado como um [ser] simplesmente exterior, ou então, se ele é considerado como um [ser] interior. Se, em algum lugar, se quer mostrar a existência da coerção, de um só e mesmo fenômeno pode ser mostrado exatamente o contrário, a saber, que não seria uma coerção, mas, bem antes, uma manifestação da liberdade; porque, pelo fato de que o fenômeno é acolhido na forma da representação e assim determinado pelo interior, [pelo] ideal, o sujeito está em liberdade, em relação a ele. E, se o que deve ser visto como [um] exterior e como [uma] coerção é — para que seja eliminada a oposição do interior ou da liberdade — transportado no interior dela mesma, e se, em consequência, faz-se

valer uma coerção psicológica, este acolhimento do exterior no interior não serve mais. Pois o pensamento continua a ser absolutamente livre e a coerção psicológica ou a coerção do pensamento não o pode vincular; a possibilidade de suprassumir a determinidade que é representada e que deve servir como coerção é absoluta; é, sem reserva, possível tomar sobre si a perda de uma determinidade, que está ameaçada pela pena, e abandonar o que a lei quer arrancar na pena. Se, então, na explicação de um fenômeno, a representação de uma determinidade, enquanto coerção, é dita agir eficientemente ou ter agido eficientemente, a explicação a partir do contrário, a saber, que o fenômeno seria uma manifestação da liberdade, é inteira e absolutamente possível. Porque o móvel sensível — que seja aquele que deve empurrar à ação ou aquele que, do lado da lei, deve fazer recuar por temor diante dela — é algo de psicológico, isto é algo de interior, é imediatamente posto na liberdade, que pôde ou não fazer abstração dele, e, num caso como no outro, há liberdade da vontade. Mas se é sustentado que se está no entanto contra a opinião — e que é uma maneira universal de representar-se [as coisas] — que uma coerção (e uma coerção psicológica) tem lugar, isto, primeiramente não é verdade, mas a gente é da opinião completamente, e sem dúvida mais universalmente, que uma ação, ou a omissão de uma ação, provém da vontade livre, — e depois, para o estabelecimento de princípios e a determinação das leis, [a gente] não teria mais de se preocupar com opinião que os astrônomos não se deixam, no conhecimento das leis do céu, aprisionar pela opinião de que o Sol e os planetas, assim como todas as estrelas, se movem ao redor da Terra, são exatamente tão grandes quanto aparentam etc. — tão pouco que o comandante de um barco se preocupa com a opinião de que o barco está em repouso e que as margens avançam; se nos dois casos, [a gente] se ativesse à opinião, aqueles achariam impossível conceber o sistema solar, e este faria cessar o trabalho dos remadores ou os faria arriar as velas, e, nos dois casos,

eles se achariam logo na impossibilidade de atingir seu fim e se aperceberiam imediatamente da não-realidade da opinião uma vez que eles quisessem afirmar sua realidade — como foi mostrado acima, que a coerção, pensada como realidade, isto é, representada num sistema e na totalidade, se suprassume imediatamente e suprassume o todo.

Enquanto, pela opinião da ciência positiva, uma determinidade que é mantida como tal, é diretamente o contrário de si mesma, então, para as duas partes, em que cada uma se mantém uma das determinidades opostas, torna-se igualmente possível refutar a outra, possibilidade esta de refutação que consiste nisto que, de cada determinidade, é mostrado que ela não é absolutamente pensável e [não é] absolutamente nada sem [a] relação à determinidade que lhe é oposta; mas, pelo fato de que ela não é e que não tem significação senão em relação com esta última, esta aqui, a determinidade oposta, pode e deve imediata e igualmente estar presente e ser mostrada. Que + A não tem nenhum sentido senão em relação a um – A, pode-se prová-lo a partir disto, que com + A, imediatamente – A é, isso que o adversário apreende então de tal maneira que – A estaria aqui presente antes que + A; mas a seu – A se pode replicar a mesma coisa. Mas, com freqüência, não se dá mais esta pena, e, por exemplo, da liberdade oposta aos móveis sensíveis, que, devido a esta oposição, é muito pouco uma verdadeira liberdade, não é mostrado que tudo o que isso que se quisesse explicar como manifestação desta liberdade deveria propriamente ser explicado como efeito dos móveis sensíveis — o que se deixa muito bem fazer, mas que em troca não mais se deixa mostrar, ao contrário, do que seria, a isso que se pretende, experimentado como efeito de móveis sensíveis deveria propriamente ser experimentado como efeito da liberdade; ao contrário, faz-se francamente abstração da liberdade e se afirma que ela não tem de forma alguma o seu lugar aqui, porque ela é algo de interior, mais ainda, algo de moral, e mesmo algo de metafisi-

co — mas não se pensa, então, que a outra determinidade, da qual se mantém, a saber, a coerção e o móvel sensível por meio do qual aquela deve ser posta, não tem, enquanto algo de exterior, absolutamente nenhum significado sem o interior [que lhe é] oposto ou a liberdade, e que esta aqui não pode absolutamente estar separada da coerção. Se a ação que [configura] um crime é vista pelo lado segundo o qual, por ela, ao contrário da pena pela qual ela é ameaçada, e do móvel sensível que a lei suscita por esta ameaça, algo de *determinado* é querido, este determinado significa algo de sensível, e se dirá que é de uma excitação sensível que o crime provém; mas, por outro lado, a saber, que a ação é um querer e a possibilidade [que está] nela de fazer abstração do móvel sensível da lei, ela aparece como livre; e nenhum aspecto, nem aquela determinidade nem esta possibilidade podem ser negligenciadas, mas um [dos momentos] é absolutamente religado ao outro, e, por aí, cada um pode imediatamente ser derivado de seu contrário. Mas a lógica da opinião é do ponto de vista que, se uma determinidade — um oposto — é posta, se pode efetivamente fazer abstração da outra, oposta, determinidade, e se abstém dela —, igualmente aquela lógica também, em virtude do caráter especial de seu princípio de contradição, não pode absolutamente conceber que, em tais determinidades, o contrário de cada uma é completamente indiferente para a determinação da intuição e que, nesta abstração e nesta essência negativa, pelo contrário é plenamente igual ao seu contrário — [e,] ainda menos, que todos os dois, como a liberdade que faz face à sensibilidade, assim como a sensibilidade e a coerção não são absolutamente nada de real, mas simples coisas de pensamento e seres de imaginação.

Assim, na medida em que uma ciência do direito é positiva, uma vez que ela se atém à opinião e às abstrações sem essência, a *démarche* pela qual ela chama à experiência ou a sua determinação da aplicabilidade à efetividade, ou ao bom sentido e à

maneira universal de representar-se [as coisas], ou mesmo pela qual ela chama à filosofia, não tem mais o menor sentido.

Se, então, nós consideramos, de mais perto, o fundamento pelo qual a ciência torna-se positiva da maneira indicada, e se, de uma maneira geral, nós examinamos o fundamento da aparência e da opinião, o resultado é que ele reside na *forma*, enquanto, com efeito, o que é ideal, algo de oposto, de unilateral, e [que] possui realidade unicamente na identidade absoluta com o oposto, é posto isolado, sendo por si, e é expresso como algo de real. Esta forma é isto pelo qual a intuição imediatamente suprassumida, e o todo, dissolvido, cessam de ser um todo e algo de real; esta diferença do positivo e do não-positivo não visa, porém, ao conteúdo. É, pelo fato desta forma, possível que, não somente, como no que foi mostrado mais acima, uma abstração puramente formal seja fixada, e falsamente afirmada como uma verdade e realidade, mas também que uma Idéia verdadeira e um princípio autêntico sejam desconhecidos pelo que é seu limite e postos fora da potência na qual eles têm sua verdade, e por aí perdem completamente sua verdade. Que um princípio pertence a uma potência é o lado de sua determinidade; mas na potência esta determinidade está presente [sendo] igualmente reduzida à indiferença e realmente penetrada pela Idéia, e, por aí, [ela é] princípio verdadeiro; e então o princípio, enquanto Idéia, que aparece nestas determinidades [como] em sua figura, é conhecido somente como princípio desta potência, e, por aí, seu limite e seu ser condicionado são conhecidos. Mas ele é inteiramente elevado a sua verdade quando, em seu ser condicionado, ele é tornado absoluto, ou mesmo estendido sob a natureza de outras potências. A unidade clara absoluta da vida ética é absoluta e viva, nisto que nem uma potência singular nem a subsistência das potências, em geral, podem ser sólidas, mas de maneira tal que ela os estende eternamente, completa e absolutamente ela os tritura junto e os suprassume, e usufrui dela mesma numa unidade e clareza não desenvolvi-

da, e [que], em relação às potências, segura de sua vida interna, e indivisível, tanto ela prejudica uma como a outra, tanto ela passa totalmente numa e aniquila as outras, da mesma forma que, em geral, a partir de e fora deste movimento, ela se retira igualmente no repouso absoluto, no qual todas são suprassumidas. Ao contrário, a doença e o começo da morte estão presentes, quando uma parte se organiza ela mesma e se subtrai à dominação do todo, por aquela singularização isolante ela afeta negativamente esta ou mesmo a constrange a se organizar unicamente para esta potência — como quando a vitalidade, das vísceras, obedecendo ao todo, se forma nos próprios animais, ou que o fígado se constitui em órgão dominante e constrange a organização inteira à completa realização de sua função. Igualmente, pode acontecer, no sistema universal da vida ética, que, por exemplo, o princípio e o sistema do direito civil, que visa à posse e à propriedade, entranhe-se em si mesmo e, na vasta extensão, na qual ele se perde, prenda-se por uma totalidade que seria, em si, incondicionada e absoluta. Tem-se já, mais acima, determinado a negatividade interior desta potência também, segundo seu conteúdo, que é o finito subsistente, e o reflexo da indiferença, que é nele possível, não pode, na mesma proporção, ser tomado como algo de absoluto. De maneira que tampouco o sistema de aquisição industriosa e da posse, a riqueza de um povo, e, neste sistema, igualmente, uma potência singular, que seja a agricultura, ou as manufaturas e fábricas, ou o comércio, não podem ser constituídos em potências incondicionadas.

Mas, ainda mais, uma potência singular torna-se positiva quando ela e seu princípio esquecem de tal maneira seu ser-condicionado que eles se intrometem nas outras e as submetem. Assim como o princípio da mecânica introduziu-se à força na química e na ciência da natureza, e o da química, por sua vez, particularmente introduziu-se à força nesta última, do mesmo modo tal foi o caso, na filosofia, do [aspecto] ético, em

diversas épocas, com diversos princípios; mas na época moderna, no ordenamento interno do direito natural, esta justiça exterior, a infinitude refletida no finito subsistente e, por esta razão, formal, que constitui o princípio do direito civil, adquiriu uma dominação soberana particular sobre o direito político e sobre o direito internacional. A forma de uma relação subordinada tal como o contrato introduziu-se à força na majestade absoluta da totalidade ética, e, por exemplo, para a monarquia, a universalidade absoluta do ponto central e o ser-um do particular nele foram concebidos tanto, segundo o contrato de procuração, como uma relação de um funcionário supremo do Estado à abstração do Estado, quanto, de acordo com a relação do contrato comum em geral, como um negócio de duas partes determinadas em que cada uma precisa da outra, como uma relação de prestação recíproca, e através de tais relações, que estão inteiramente no finito, a Idéia e a majestade absoluta têm sido imediatamente aniquiladas —, da mesma maneira, é igualmente contraditório em si o que se passa quando, para o direito internacional, este é segundo a relação do contrato civil — cujo contrato visa imediatamente à singularidade e dependência dos sujeitos — [o direito internacional] deve ser determinado pela relação entre povos absolutamente subsistentes por si e livres, que são totalidades éticas. Igualmente, também o direito político poderia querer se reportar como tal absolutamente no singular e, enquanto uma administração perfeita, penetrar inteiramente o ser do singular, e assim aniquilar a liberdade civil, o que seria o despotismo mais duro, — como Fichte queria ver todo o agir e ser do singular enquanto tal controlado, sabido e determinado pelo universal oposto a ele e pela abstração. O princípio moral poderia, assim, querer introduzir-se à força no sistema da vida ética absoluta e colocar-se à cabeça do direito público, assim como do direito privado, como também do direito internacional, o que seria igualmente a maior fraqueza e o mais profundo despotismo e a perda total da Idéia de uma

organização ética, pois que o princípio moral, como aquele do direito civil, está somente no finito e no singular.

Da mesma maneira que na ciência, uma tal fixação e um tal isolamento dos princípios singulares e de seus sistemas, assim como sua precipitação sobre os outros, são impedidos somente pela filosofia, uma vez que a parte não conhece seu limite, mas deve necessariamente, antes, ter a tendência de se constituir como um todo e um absoluto, enquanto a filosofia se encontra na Idéia do todo acima das partes, e, por aí, mantém cada [elemento] no seu limite, assim como ela impede igualmente, pela elevação da própria Idéia, que a parte, na sua divisão, não continue a se propagar na sua pequenez sem fim — igualmente, esta limitação e esta idealização das potências se expõem, na realidade, como a história da totalidade ética, na qual aquela oscila, elevando-se e abaixando-se, no tempo, fixa em seu equilíbrio absoluto, entre os opostos, tanto chama o direito político à sua determinidade por uma ligeira preponderância do direito civil quanto opera, pela preponderância daquele, as brechas e rupturas neste, e assim, por uma parte, revivifica por um tempo cada sistema, em geral, por uma estada mais vigorosa nele, por outra parte chama a todos os sistemas em sua separação sua temporalidade e dependência, assim como igualmente ela destrói sua extensão que se propaga e sua auto-organização pelo que os sistemas, nos seus momentos singulares, os confunde todos de um só golpe, que os apresenta absorvidos nela mesma, e, nascidos de novo da unidade, com o chamado desta dependência e com o sentimento de sua fraqueza, se eles querem existir por si mesmos, os deixa sair novamente.

O caráter da positividade das ciências do direito concerne à forma pela qual uma potência se põe isolada e absoluta; e por este lado, tal como a religião e qualquer que seja, toda a ciência filosófica também pode ser invertida e viciada. Mas é necessário considerar a positividade também quanto à matéria. Pois, ainda que tenhamos chamado há pouco de positivo isso que

nós, agora, consideramos como matéria, sejam um e outro no particular, temos contudo, há pouco, considerado a ligação exterior da forma da universalidade com a particularidade e determinidade, mas agora nós consideramos o particular como tal.

E, a esse respeito, devemos antes de tudo abraçar os interesses disto que pode, segundo sua matéria, ser posto como positivo, contra o formalismo; porque este dilacera a intuição e a sua identidade do universal e do particular, opõe uma à outra as abstrações do universal e do particular, e, o que ele pode excluir daquela vacuidade, mas subsumir sob a abstração da particularidade, ele o tem por positivo — sem refletir que, para esta oposição, o universal torna-se tanto um positivo quanto o particular; pois, como foi mostrado há pouco, devido à forma da oposição, na qual ele está presente naquela abstração, ele torna-se positivo. Mas o real é absolutamente uma identidade do universal e do particular, e é por isto que esta abstração e a posição de um dos opostos que nascem devido à abstração — do universal —, como de um sendo-em-si, não podem ter lugar. E, sobretudo, se o pensamento formal é conseqüente, ele deve necessariamente, se concebe o particular como positivo, não ter absolutamente nenhum conteúdo; na razão pura do pensamento formal, absolutamente toda pluralidade e capacidade-de-diferenciação deve desaparecer, e não se pode ver como o todo poderia chegar senão ao que seria a mais indigente pluralidade de rubricas e de capítulos — da mesma maneira que aqueles que concebem a essência do organismo como a abstração de uma força vital devem propriamente, quanto aos membros, e quanto ao cérebro, e ao coração, e todas as vísceras, concebê-los como algo de particular, de contingente e de positivo, e os deixar de lado.

Devido a isso, da mesma maneira que todo o [ser] vivo, assim também o [ser] ético é, absolutamente, uma identidade do universal e do particular, ele é uma individualidade e uma figura; ele traz em si a particularidade, a necessidade, a relação,

isto é, a identidade relativa, mas reduzida à indiferença, assimilada, e por aí ele é livre nela; e isso que pode ser visto pela reflexão como particularidade não é um positivo nem um oposto em relação ao indivíduo vivo, que, por isso, está em conexão com a contingência e com a necessidade, mas de maneira viva; este lado é sua natureza inorgânica, mas organizada ela própria na figura e individualidade. Assim, para nomear o que há de mais universal, o clima determinado de um povo e sua época na cultura do gênero universal pertencem à necessidade, e, nesta cadeia — que se estende ao longe —, desta, só cabe um único elo em seu presente — elo este a ser concebido segundo o primeiro lado a partir da geografia, segundo o outro a partir da história. Mas neste elo está organizada a individualidade ética, e a determinidade daquele não concerne a esta, mas à necessidade; pois a vitalidade ética do povo está precisamente nisto que ele tem uma figura na qual a determinidade está, contudo, não como um positivo (segundo o uso da palavra que nós temos feito até o presente), mas absolutamente reunida com a universalidade e vivificada por ela. E este lado é muito importante também para a razão seguinte, [a saber,] a fim de que ele seja conhecido como a filosofia ensina a honrar a necessidade, também por esta razão ela é um todo e somente a inteligência limitada mantém-se na singularidade e a despreza como uma contingência, — igualmente por esta razão ela suprime o aspecto da singularidade e da contingência de tal maneira que ela mostra dele como ele não impede a vida em si, mas que esta, o deixando subsistir como ele é segundo a necessidade, no entanto também o separa ao mesmo tempo que o penetra e vivifica. Nem o elemento da água, por meio da qual uma parte do mundo animal se organiza, [nem] o elemento do ar, por meio do qual, igualmente, uma outra parte deste mundo se organiza, não são, aquela para o peixe, este para o pássaro, por esta razão que são elementos singulares, algo de positivo ou de morte, nem mais esta forma da vida ética, na qual ela se organiza neste

clima e neste período de uma cultura particular e da cultura universal, nem é algo de positivo nela. Da mesma maneira que a totalidade da vida está tanto na natureza do pólipó quanto na natureza do rouxinol e do leão, igualmente o espírito do mundo tem, em cada figura, seu sentimento próprio mais embotado ou mais desenvolvido, mais absoluto, e em cada povo, sob cada conjunto de costumes éticos e de leis, sua essência, e tem prazer dele mesmo.

Para o exterior, o grau é igualmente justificado, cujo lado exterior pertence à necessidade como tal; pois, também nesta abstração da necessidade, a singularidade é, de novo, absolutamente suprimida pela Idéia; esta singularidade do grau do pólipó, do rouxinol e do leão é [uma] potência de um todo, e, nesta conexão, ela é respeitada. Acima dos graus singulares, plana a Idéia da totalidade, que, todavia, se reverbera a partir da integralidade de sua imagem nos elementos jogados uns fora dos outros, e aí se intui e conhece; e esta totalidade da imagem estendida é a justificação do singular como de um [ser] subsistente. Eis por que é o ponto de vista formal que aporta uma individualidade a forma da particularidade e supprassume a vitalidade na qual a particularidade é real — mas o ponto de vista empírico, que, lá onde a realidade de um grau determinado é posta, reclama um grau superior; o grau superior, também na sua realidade desenvolvida, é empírica e igualmente existente; o desenvolvimento superior da vida da planta está no pólipó, cujo desenvolvimento superior daquela [vida] do pólipó está no inseto etc. É somente uma desrazão empírica que quer perceber no pólipó a apresentação empírica de um grau superior [aquele] do inseto; o pólipó que não seria um pólipó não seria nada, permanece apenas um fragmento morto de matéria determinada, mantendo-se consigo numa relação empírica, que está morta e [que é], portanto, da matéria que eu ponho como uma vazia possibilidade de ser algo de outro, esta vacuidade sendo a morte; se se trata absolutamente, sem uma

relação empírica, da apresentação superior, ela pode ser encontrada; pois ela deve, segundo a necessidade absoluta, ser existente. — Assim, por exemplo, a constituição feudal pode bem aparecer como algo totalmente positivo; portanto, em primeiro lugar, [vista] pelo lado da necessidade, ela não é um singular absoluto, mas [está] pura e simplesmente na totalidade da necessidade; mas para o interior, em relação à própria vida, que ela seja positiva, isso depende do fato de que o povo esteja [, ou não,] verdadeiramente organizado nela como individualidade, preenche completamente e penetra de maneira viva a figura deste sistema de que se tem falado, [isso depende disso, a saber] se a lei destas relações é [, ou não,] um costume ético. Se assim for encontrado que o gênio de uma nação em geral esteja [escondido no] mais profundo e seja um gênio mais fraco — e a fraqueza da vida ética está na barbárie e na cultura formal em seu grau mais duro —, se ela teve de se deixar vencer por outra, perder sua independência, [e] assim preferiu a desgraça e a ignomínia da perda da própria subsistência ao combate e à morte, se ela mergulhou assim grosseiramente na realidade da vida animal que ela não se eleve mesmo na identidade formal, na abstração de um universal, e assim na determinação das relações pela necessidade física, não pode suportar a relação do direito, mas somente [aquele] da personalidade — ou, igualmente, se a realidade do universal e do direito perdeu toda crença e toda verdade, e se ela própria não pode provar e saborear em si a imagem da divindade, mas deve colocá-la fora dela e, por ela, contentar-se com um sentimento surdo ou com o sentimento tão doloroso da grande distância e sublimidade — então, constituição feudal e servidão são uma verdade absoluta, e esta relação é a única forma possível da vida ética e, por esta razão, a forma necessária, justa e ética.

A partir desta individualidade do todo e do caráter determinado de um povo, pode-se assim conhecer, também, o sistema inteiro no qual a totalidade absoluta se organiza; pode-se

conhecer como todas as partes da constituição e da legislação, todas as determinações das relações éticas são determinadas absolutamente pelo todo e formam um edifício no qual nenhum encaixe e nenhum ornamento tenha estado presente por si próprio *a priori*, mas [no qual] cada um tornou-se mediante o todo e foi submetido a ele. Neste sentido, Montesquieu fundou sua obra imortal sobre a intuição da individualidade e do caráter dos povos, e, se ele não atingiu o nível da Idéia mais viva, no entanto, em um sentido absoluto, ele não deduziu as estruturas e as leis singulares da chamada razão, e ele não as abstraiu da experiência, e, em seguida, erigiu-as em algo de universal, mas, da mesma maneira que as relações mais elevadas das partes relativas ao direito político, bem como também as determinações mais baixas das relações civis — descendo até os testamentos, leis matrimoniais etc. —, ele as concebeu absolutamente apenas a partir do caráter do todo e de sua individualidade, e, por aí, aos teóricos empíricos que acreditavam conhecer as contingências de seus sistemas do Estado e das leis a partir da razão, e as ter desenvolvido do próprio entendimento humano ou ainda da experiência universal, ele mostrou, de uma maneira que lhe é compreensível, que a razão, e o entendimento humano, e a experiência, de onde provêm as leis determinadas, não são nenhuma razão nem nenhum entendimento humano *a priori*, nem também são nenhuma experiência *a priori*, isto que seria uma experiência absolutamente universal, mas pura e simplesmente a individualidade viva de um povo, uma individualidade cujas determinidades mais altas podem, por sua vez, ser concebidas a partir de uma necessidade mais universal.

Como foi mostrado acima, em relação à ciência, que cada potência singular pode ser fixada, e a ciência, por aí, tornar-se positiva, assim a mesma coisa pode ser afirmada a respeito do indivíduo ético ou do povo. Pois, segundo a necessidade, a totalidade deve-se expor, nele, como subsistência das determinidades jogadas umas fora das outras, e o elo único de cada corrente, sob

o qual ele está posto, no presente, deve passar, e um outro fazer sua aparição. Enquanto o indivíduo crê desta maneira, que uma potência emerge mais vigorosamente e que a outra se apaga, acontece que as partes que estão organizadas na última se encontram como recortadas e como mortas. Esta divisão, na qual algum [aspecto] amadurece para uma nova vida, enquanto o outro, que foi fixado sobre o grau de uma determinidade, permanece por trás e vê a vida fugir-lhe, é somente possível por isto que a determinidade de um grau foi fixada e tornada formalmente absoluta; a forma da lei, que foi dada ao costume ético determinado e que é a universalidade ou o negativamente absoluto da identidade, dá-lhe a aparência de um sendo-em-si; e, se o todo de um povo é grande, também é grande a parte deste que se organiza naquela determinidade; e a consciência que se faz dela na lei tem um grande peso sobre o [ser] inconsciente da vida que tende a se elevar novamente. Quando [o] costume ético e [a] lei faziam apenas um, a determinidade não era nada de positivo, mas, quando, com o crescimento do indivíduo o todo não progride de maneira igual, lei e costume ético se separam, a unidade viva que religa os membros se enfraquece, e, na presença do todo, não há mais nenhuma conexão absoluta e necessidade. Aqui, então, o indivíduo não pode ser conhecido a partir dele mesmo, pois sua determinidade está sem a vida que a explique e a torne concebível; e, enquanto o novo costume ético começa de maneira tal a se apreender nas leis, deve surgir absolutamente uma contradição interna das leis entre elas. Enquanto, na história anterior, há apenas um lado da questão, e o que é necessário é ao mesmo tempo livre, aqui, pelo contrário, a necessidade não faz senão um com a liberdade e retorna, nesta medida, inteiramente, à história pura; o que não tem no presente nenhum fundamento vivo verdadeiro tem o seu fundamento num passado, isto é, há que se procurar um tempo no qual a determinidade fixada na lei, mas que terminou por morrer, era um costume ético vivo, e de acordo

com o resto da legislação. Mas o efeito da explicação puramente histórica das leis e estruturas não vai mais longe que isto que se tem precisamente em vista nesta finalidade do conhecimento; ela ultrapassará sua destinação e verdade se, por ela, a lei que não tinha a verdade senão numa vida passada deve ser justificada pelo presente; ao contrário, este conhecimento histórico da lei, que sabe mostrar o fundamento desta última unicamente em costumes éticos perdidos e numa vida que terminou por morrer, prova precisamente que agora, no presente vivo, faltam-lhe o sentido e a significação, embora, pela forma da lei e por isso que há ainda partes do todo que são [presas] ao interesse que esta lei tem e ligam-se a seu ser-aí, [caso] ela tenha ainda força e poder.

Mas é necessário, para a exata diferenciação do que morreu e não tem nenhuma verdade, e do que ainda é vivo, recordar uma diferença que pode escapar à maneira formal de ver e que deve necessariamente impedir que o que é em si negativo seja tomado por [uma] lei viva e, portanto, a dominação das leis em si negativas, por [um] ser-vivificado da organização. Pois as leis que subtraem à dominação soberana do todo as determinidades e partes singulares, [que] excluem estas da autoridade daquele e constituem as exceções do singular em relação ao universal, são em si algo de negativo e um signo da morte que começa, para a vida, torna-se cada vez mais ameaçadora, conforme ocorram mais o negativo e as exceções, e que estas leis, que se dirigem para esta dissolução, tornam-se mais fortes do que as verdadeiras leis que constituem a unidade do todo. Considerando-se o que é positivo e que terminou por morrer, não é necessário, portanto, somente pôr o que pertence totalmente a um passado e não tem mais nenhum presente vivo, e que é apenas um poder privado de sentido e — porque é algo que é sem significação interior — cínico, mas sem verdade verdadeiramente positiva, é também o que fixa o negativo, a dissolução e a separação da totalidade ética. Aquele [aspecto] é a história de

uma vida passada, mas este [aspecto] é a representação determinada da morte presente. Assim, num povo dissolvido, como, por exemplo, no povo alemão, as leis podem seguramente parecer ter uma verdade, se não se distingue se elas são leis do negativo e da separação ou leis do que é verdadeiramente positivo e da unidade. Imediatamente com isto que as leis organizando um todo têm significação apenas para um passado e referem-se a uma figura e individualidade que, depois de muito tempo, é deixada como um invólucro morto, que elas não têm mais interesse do que pelas partes e, por aí, não põem uma relação viva a respeito do todo, mas uma autoridade e dominação estranha a ele, e que este no qual se expõem o que é um vínculo vivo e que não tem uma unidade interior, enquanto meio, para sua finalidade, a menor conveniência, que assim este meio não tem nem sentido nem verdade — pois a verdade do meio está nisto que ele é adequado ao fim —, e, por esta não-verdade íntima do todo, resulta, então, ainda que, na ciência da filosofia em geral, na vida ética, igualmente na religião, apenas não pode mais aí haver verdade — imediatamente com isto se determina e se fixa a dissolução e ela se põe em um sistema do negativo, dá-se por conseqüente a aparência formal, de um conhecimento e mesmo de lei, cuja essência interior é o nada; se o conhecimento e a ciência de um tal povo se expressam [dizendo] que a razão não conhece e não sabe nada, e está apenas na liberdade vazia — enquanto ela é uma fuga —, no nada e na aparência desta, o conteúdo e a essência da legislação negativa são que não há nenhuma lei, nenhuma unidade, nenhum todo; a primeira não-verdade, de que se falou inicialmente, é assim aquela que o é inconsciente e ingenuamente, mas a segunda não-verdade, que vem a ser falada, é aquela que se arroga à forma e, por aí, se fixa.

Não é, portanto, a filosofia que toma o particular, porque ele é um particular, por um positivo; mas [ela o toma por tal] unicamente na medida em que ele, fora da conexão absoluta do

todo, enquanto uma parte própria, conquistou uma subsistência-por-si. A absoluta totalidade freia-se, como necessidade, em cada uma de suas potências, aí se produz como totalidade, repete aqui as mesmas potências precedentes assim como ela antecipa as seguintes, mas uma das potências é a força maior, na cor e na determinidade da qual a totalidade aparece, sem, todavia, ser para a vida algo que limite, como a água não limita o peixe, [como] o ar não limita o pássaro. É, ao mesmo tempo, necessário que a individualidade progrida, se metamorfoseie, e que isto que pertence à potência se enfraqueça e morra, para que todos os graus da necessidade apareçam nela como tais; mas a desgraça do período de passagem, [a saber,] que esse processo pelo qual a nova formação torna-se mais forte não está absolutamente purificado do passado, é no que reside o positivo. E a natureza, embora progrida, no interior de uma figura determinada, com um movimento igual, todavia não mecanicamente uniforme, mas uniformemente acelerada, desfruta, todavia, ainda de uma figura nova que ela conquista; como ela se precipita nesta, ela permanece nela. Assim como a bomba, em sua explosão, provoca um abalo e em seguida repousa nela um momento, ou assim como o metal aquecido não se amacia como a cera, mas de um só golpe se precipita em um fluxo e aí permanece — pois o fenômeno é a passagem no absolutamente oposto, porque é infinito, e esta emergência do oposto, a partir de e fora da infinitude, ou do nada dele, é um salto, e o ser aí da figura em sua força novamente nascida é inicialmente por si mesmo, antes que ela se torne consciente de sua relação com um ser estranho — assim como a individualidade em seu crescimento tem tanto a natureza feliz daquele salto quanto uma duração da felicidade de sua nova forma, até que pouco a pouco ela se abre ao negativo, e seja também no desaparecimento dela tudo de um golpe e na forma da ruptura.

Se então a filosofia da vida ética ensina a conceber esta necessidade e a conhecer a conexão de seu conteúdo bem como

a determinidade deste como absolutamente ligadas com o espírito e como seu corpo vivo, e se ela se opõe ao formalismo, que olha isto que ele pode subsumir sob o conceito da particularidade, como contingente e como morte, a filosofia da vida ética reconhece ao mesmo tempo que esta vitalidade da individualidade em geral, qualquer que seja a sua figura, é uma vitalidade ligada a uma forma; pois o ser-limitado disto que pertence à necessidade, ainda que ele seja acolhido absolutamente na indiferença, é somente uma parte da necessidade, não a total necessidade absoluta, portanto sempre uma não-concordância do espírito absoluto e de sua figura. Mas, por esta figura absoluta, ela não pode se refugiar na ausência-de-figura do cosmopolitismo, nem na vacuidade dos direitos da humanidade e a igual vacuidade de um Estado internacional e da república mundial, enquanto estas abstrações e estas entidades formais contêm o contrário direto da vitalidade ética e, segundo sua essência, são, a respeito da individualidade, protestantes e revolucionárias; mas ela deve necessariamente, pela Idéia elevada da vida ética absoluta, conhecer ainda a mais bela figura; e dado que a Idéia absoluta é, em si mesma, intuição absoluta, com sua construção está imediatamente determinada também a mais pura e a mais livre individualidade, na qual o espírito se intui de uma maneira plenamente objetiva em sua figura, e, absolutamente, sem retorno a si a partir da intuição, mas imediatamente, conhece a intuição mesma como ele mesmo, e, precisamente por aí, é espírito absoluto e vida ética realizada; e esta vida ética realizada defende-se ao mesmo tempo, segundo a maneira representada mais acima, contra sua intricação com o negativo — porque o que nós temos nomeado, até agora, positivo, é, como algo que ressurgiu da própria coisa, considerada em si, o negativo —, opõem-se este negativo como objetivo e [como] destino, e, nele admitindo, conscientemente, um poder e um império para o sacrifício de uma parte dela, conserva sua própria vida, purificada dele.

